sociologie

Ovidiu Oltean,
Remus Gabriel Anghel,
Christian Schuster

REINVENTÂND GERMANITATEA

Etnicizare, mobilitate și împrumut cultural la marginea Europei

TRITONIC

Reinventând Germanitatea. Etnicizare, mobilitate și împrumut cultural la marginea Europei

Ovidiu Oltean, Remus Gabriel Anghel, Christian Schuster

Remus Gabriel Anghel, Dr. habil., este cercetător în cadrul Institutului pentru Studierea Problemelor Minorităţilor Naţionale și cadru didactic asociat la Facultatea de Ştiinţe Politice, Administrative și ale Comunicării, Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca. Cel mai recent volum "Romanians in Western Europe: Migration, Status Dilemmas and Transnational Connections" a apărut în 2013 la Lexington Books, Rowman and Littlefield Publishing.

Bianca Botea, Dr. este conferenţiar în cadrul Facultăţii de Antropologie la Universitatea Lumière Lyon II, Franţa. Cel mai recent volum "Territoires en Partage. Politiques du Passé et Experiences de Cohabitation en Transylvanie" a apărut în 2013 la editura Petra, colecţia Usages de la Mémoire, Paris.

Claudia N. Câmpeanu, Dr., este lector la Facultatea de Sociologie și Asistenţă din cadrul Universităţii Bucureşti. A publicat numeroase articole și volume pe tema etinicităţii, schimbării sociale și managementului patrimoniului cultural și natural. Cel mai recent volum "Capitalism and Ethnicity: Heritage Tourism and Post-Socialist Transformation in a Transylvanian Town" a fost publicat în 2012 la editura Lambert Academic Publishing.

Cristian Cercel, Dr., cercetător în cadrul proiectului UNREST la Universitatea Ruhr din Bochum, Germania. Cel mai recent volum "Romania and the Quest for European Identity: Philo-Germanism without Germans" a apărut în Octombrie 2017 la editura Routledge.

Andrea Corsale, Dr., cercetător în cadrul Facultăţii de Ştiinţe Umane la Universitatea din Cagliari. A publicat extensiv pe tema dezvoltării și turismului rural și a managementului patrimoniului cultural.

Dragoș Dragoman, Dr., este conferenţiar universitar în cadrul Facultăţii de Ştiinţe Socio-Umane, Departamentul de Relaţii Internaţionale, Ştiinţe Politice și Studii de Securitate la Universitatea Lucian Blaga din Sibiu și cercetător în cadrul "Centre Régional Francophone de Recherches Avancées en Sciences Sociales" din București. A publicat numeroase articole pe tema capitalului social, a comportamentului electoral și a problematicii identităţilor etnice și naţionale. Alături de Andreea Zamfira a coordonat numărul special din revista Transitions, "Sibiu: Les Mutations Identitaires d'une Region d'Europe Central" volumul 53, 1-2, apărut în 2013 la Institutul European, Bruxelles.

Monica Iorio, Dr., este conferenţiar în cadrul Departamentului de Ştiinţe Sociale și Instituţionale, Facultatea de Ştiinţe Economice, Juridice și Politice la Universitatea din Cagliari și cercetător în cadrul centrului CRENoS (Centrul de Cercetare Economică Nord-Sud). A publicat lucrări pe tema mobilităţii și a turismului cultural și a dezvoltării sustenabile în comunităţi rurale.

Bénédicte Michalon Dr., este cercetător în cadrul Centre national de la recherche scientifique (CNRS), laboratorul de cercetare Passages, Bordeaux, Franţa. A publicat numeroase articole și studii pe tema migraţiei sașilor transilvăneni, a mobilităţii de muncă și relaţiilor inter-etnice în Transilvania.

Ovidiu Oltean, drd., este asistent cercetător în cadrul Facultăţii de Ştiinţe Politice, Administrative și ale Comunicării și în cadrul Centrului pentru Studiul Comparat al Migraţiei, Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. A participat în proiecte de cercetare pe tema migraţiei, etnicităţii și schimbării sociale. A publicat articole pe tema alegerilor și migrației.

Christian, **Schuster** Dr., este lector în cadrul departamentul de Relaţii Internaţionale și Studii Germane, Facultatea de Studii Europene a Universităţii Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca și cercetător în cadrul rețelei internaționale interuniversitare NetPOL (Network Political Communication) la Karl-Franzens-Universität Graz. A publicat pe tema teoriei sistemelor și mișcărilor sociale. Cel mai recent volum "Challenging Democracy at the Beginning of the 21st Century ", editat împreună cu Monica Meruţiu și Ciprian Bogdan a apărut în 2012 la Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca.

Monica Stroe, Dr., lector la Facultatea de Ştiinţe Politice, Şcoala Naţională de Studii Politice și Administrative din București. Cel mai recent volum 2016. “Gustul Locului: Producția de Peisaje Culturale Agro-Alimentare în Sudul Transilvaniei” a apărut în 2016 la Editura Tritonic, București.

Andreea Zamfira, Dr., este asistent în cadrul Departamentului de Relaţii Internaţionale, Ştiinţe Politice și Studii de Securitate al Facultăţii de Ştiinţe Socio-Umane, la Universitatea Lucian Blaga din Sibiu și cercetător asociat CEVIPOL, Universitatea Liberă din Bruxelles. A publicat articole pe tema comportamentului electoral în comunităţile multi-etnice din România. Alături de Dragoș Dragoman a coordonat numărul special din revista Transitions, "Sibiu: Les Mutations Identitaires d’une Region d’Europe Central" volumul 53, 1-2, apărut în 2013.

Cuprins

Prefaţă xx

1. Remus Anghel, Ovidiu Oltean- Dileme teoretice și empirice ale unui proces paradoxal (Introducere).....xx

Valorizări și branding patrimonial

2. Monica Stroe – Geografii alimentare etnice în satele săsești xx

3. Andrea Corsale şi Monica Iorio - Managementul turistic al patrimoniului săsesc xx

4. Monica Stroe – Sibiu, Capitală Europeană a Culturii în 2007: Germanitatea sașilor ca brand cultural românesc ... .xx .

Migrație, mobilitate și schimbare socială

5. Ovidiu Oltean - Reinventarea şi apropierea germanităţii în Transilvania. Mobilități transnaționale și procese de recompunere etnică şi socială xx

6. Benedicte Michalon - Migraţie internațională și recompunere spațială în România. Proprietatea imobiliară, miza relațiilor dintre sașii transilvăneni și actorii locali din comunitățile de origine xx

7. Remus Anghel – Practici de mobilitate şi migraţia de întoarcere a etnicilor germani xx

8. Bianca Botea – Metamorie, mobilitate și urbanitate în context de criză industrială. Etnicii germani – o comunitate patrimoniu la Jimbolia xx

Imagini publice și ideologii identitare

9. Cristian Cercel – Germanofilia autohtonă: o privire critică xx

10. Andreea Zamfira – Germanii din România la Televiziunea publică după 1990 xx

Împrumuturi și dinamici locale

11. Claudia Câmpeanu – Kronenfest/Ziua Coroanei după migrația sașilor. Reconfigurări ale etnicității într-un sat din sudul Transilvaniei xx

12. Dragoş Dragoman- Succesul Forumului Democrat al Germanilor din România la Sibiu: un caz de reziliență urbană? xx

Dedicăm acest volum tuturor celor care ne-au ajutat să ducem acest proiect la bun sfârșit și celor care ne-au ajutat să înţelegem mai bine germanitatea locală

Prefață

Remus Gabriel Anghel, Ovidiu Oltean, Christian Schuster

Ideea acestei cărți a pornit oarecum întâmplător, în urma unui proiect de cercetare în jurul anului 2015[1]. În urma unei discuții dintre Remus și Ovidiu, în timp ce colectau date și realizau interviuri în Sebeș (județul Alba), rememorând situații de viață din sudul Transilvaniei, Ovidiu a realizat că subiectul românilor care activează în trupele de dansuri săsești și în celelalte organizații ale etnicilor germani este un subiect bun de teză de doctorat. Lui îi datorăm și mare parte din inițiativa acestei cărți. Persoanele întâlnite de noi în Sebeș, precum Mișu Hütter, Andreas, sau domnul Manu, erau aidoma unor personaje de roman. Povestitori înnăscuți, care transformau interviurile cu ei în povești infinite nu numai despre viața recentă a locuitorilor, cât mai ales despre trecutul nu prea îndepărtat al conviețuirii multiculturale locale. Sașii care fuseseră prin acele locuri – acum plecați în Germania – apăreau recurent în discuțiile lor ca modele de viață și persoane-cheie acolo unde trăiseră. Era o temă cumva permanentă care se întâlnește la tot pasul în vechea zonă săsească. Personaje aproape mitologice în amintirile românilor, sașii erau și sunt rememorați mai tot timpul. Petrecerile săsești la care se mergea săptămânal, „pe sate", fanfarele și tracht-urile, spiritul comunitar care animau odată zona, precum și plecarea în grabă, lăsând în urmă sute de ani de istorie și mormintele strămoșilor, o cultură și o limbă pierdute, toate acestea au o reziliență uimitoare în mintea locuitorilor contemporani ai acestor locuri. Ceea ce a trezit însă interesul nostru, și ne-a uimit în bună măsură, nu a fost doar această memorie vie, ci prezența românilor care luaseră locul sașilor în ansamblurile săsești și oarecum și în ierarhia locală de prestigiu. Am încercat să formulăm o întrebare de cercetare din această uimire și surpriză a „terenului".

Genealogia acestui interes comun provine însă din istorii personale total divergente. Remus – bucureștean, Ovidiu, din Mediaș și Christian, unul dintre ultimii sași din Sebeș, toți aclimatizați la Cluj, am avut, fiecare, o experiență personală și o înțelegere diferită a acestui fenomen.

Remus a întâlnit lumea sașilor la începutul anilor 1990, când, fermecat de Sighișoara, a participat la, și apoi a coordonat primele ediții ale Festivalului de Artă Medievală, între

[1] Proiectul PN-II-ID-PCE-2011-3-0602 „Recuperând vocea migranților. Perspective locale asupra migrației, dezvoltării și schimbării sociale din România" s-a derulat în perioada 2011-2016 şi a fost finanţat de Unitatea Executivă pentru Finanțarea Învățământului Superior, a Cercetării, Dezvoltării și Inovării (UEFISCDI).

1994 și 1996. Pentru un bucureștean obișnuit cu betoanele comuniste, peisajele și lumea sudului Transilvaniei apărea ca ceva exotic, rupt din timp, o zonă liniștitoare și extrem de atrăgătoare. Organizarea festivalului i-a prilejuit însă contactul nu numai cu peisajul și cetățile medievale, cât mai ales cu locuitorii unei zone care experimentau deja migrația ca ceva cotidian. Mergând pe strada principală împreună cu scenografi, studenți și actori din București, au fost cu toții șocați de faptul că sighișorenii erau mai mult plecați în Germania decât stăteau acasă. „Când ai venit din Germania?", „Când pleci?", „Pe cine ai văzut?", „Când pleci din nou?" se auzeau tot timpul. Pentru România gri a acelor ani, în care călătoriile în Europa erau aproape imposibile pentru oamenii simpli, acest cotidian sighișorean era o curiozitate. A petrecut mai mulți ani legat de acest context social. A petrecut verile organizând festivalul medieval, a cunoscut oameni din cei mai diverși și a avut șansa să lucreze pentru festival cu persoane din comunitatea săsească. În special prin intermediul celor mai în vârstă, a înțeles mai mult din acea lume trecută. Cu tinerii din aripa de tineret a Forumului Democrat al Germanilor din România, la acea dată formată jumătate din români și jumătate din sași, a lucrat de asemenea mult.

A lăsat această lume pentru o bună bucată de timp, iar peste ani, după ce și-a definitivat studiile și s-a întors în țară alegând Clujul, terenul din Sebeș a rememorat timpul petrecut în Sighișoara și acea realitate în care memoria sașilor era de neșters. Ceea ce a uimit extrem de tare era faptul că, la aproape douăzeci de ani de la experiența sighișoreană, timpul parcă stătuse în loc. Între timp, România și Europa în general trecuseră prin transformări incredibile. Lumea se schimbase, iar pentru tinerii de azi, a călători în Vest este ceva la fel de banal ca a merge la o cafea la Cluj sau București. Dar narațiunile identitare locale rămăseseră cumva aceleași, ca și cum oamenilor le-ar fi fost frică să nu piardă ceva dacă ar fi renunțat la poveștile lor despre sași.

Ovidiu a trăit în Mediaș și pentru o scurtă perioadă de timp în Sibiu, iar evenimentele discutate în această carte îi sunt oarecum familiare. A trăit aproape de lumea sașilor, fără însă a face parte din rândul grupurilor de tineri germanofoni sau a organizațiilor germane de tineret amintite aici. Lumea orașelor și satelor transilvănene îi apărea la începutul anilor 1990 mai degrabă tristă și fracturată de migrația tot mai intensă, de disoluția economică și pierderea locurilor de muncă. Printre cei care păreau să fie câștigătorii acestui context se numărau cei care reușiseră să plece în Germania, fie și pentru o scurtă perioadă de timp, sau cei care puteau pleca și veni datorită contactelor cu sașii emigrați. Pentru unii dintre prietenii și cunoscuții săi plecarea în Germania devenise aproape un proiect de viață, care ținea loc studiilor sau planurilor profesionale. Se presupunea că oricât de dificil ar fi fost și oricât de

multe sacrificii ar fi presupus, emigrarea ar fi adus în cele din urmă multa așteptata afluență și stabilitate financiară. Cei care se întorceau din Germania în vacanțe erau primiți cu atenția cuvenită unor personalități, iar un astfel de eveniment genera mult entuziasm în vecinătate sau pe stradă. Migranții, fie sași sau români, erau considerați modele de reușită și erau percepuți mai degrabă ca „nemți" sau ca „occidentali", din ce în ce mai diferiți de cei pe care se întorceau să-i viziteze. Cei care aveau contacte în Germania și erau norocoși să primească de la rude sau vecini produse din vest erau invidiați în cercurile de prieteni și se bucurau de mult mai multă atenție din partea celorlalți. Această lume occidentală întruchipată de societatea germană se inserase treptat în viața comunităților transilvănene prin produsele, ideile și crâmpeiele de viață aduse de cei care se întorceau din Germania. În acest context, tinerii care învățau în școlile germane împrumutau ceva din prestigiul sașilor transilvăneni și erau percepuți ca fiind diferiți de ceilalți elevi de vârsta lor datorită accesului la un mediu social și cultural german și oportunităților mult mai ridicate de a intra în contact cu lumea germană. Treptat, oportunitățile acestora de a pleca la studii și de a putea profesa în țările din spațiul german s-au multiplicat, făcând acest tip de învățământ tot mai atractiv în comunitățile transilvănene. Practicile sașilor transilvăneni au fost împrumutate și emulate de etnicii români, maghiari dar și romi ca modele sociale de reușită.

În tot acest timp, burgurile transilvane cândva ruinate, cu fațadele caselor șterse și crăpate de timp, au devenit destinații atrăgătoare care atrag milioane de turiști anual, atât din România cât și din străinătate, migrația a încetat să mai fie principala opțiune a tineretului din aceste zone, economia s-a redresat și diversificat într-o anumită măsură, iar lumea occidentală este mult mai accesibilă societății românești decât era acum două decenii. Puțini dintre etnicii germani emigrați s-au întors definitiv, însă în memoria oamenilor ei sunt în continuare prezenți, fiind considerați într-o anumită măsură ca făcând parte din comunitățile în care au locuit. În discursul local sașii sunt deseori portretizați ca adevărații proprietari ai caselor lăsate în urmă, deși ele au fost împrumutate, vândute sau preluate de alți locuitori. Plecarea lor este văzută ca o pierdere iar discursurile resentimentare la adresa lor conțin și ele urme ale regretului, fiind formulate cel mai adesea asemenea unui reproș colectiv care chestionează deciziile acestora de a părăsi și de a abandona proprietățile din Transilvania. Foarte frecvent criticile sau acuzele aduse comunității săsești pot fi interpretate în comunitățile transilvănene de astăzi ca o atingere a prestigiului local și ca un prejudiciu adus întregii comunități. Cei care se întorc, chiar și temporar, sunt primiți cu entuziasm și deseori localități întregi sunt resemnificate ca sate sau orașe săsești datorită prezenței temporare sau simbolice a etnicilor germani.

Aceste transformări sociale, demografice și simbolice deopotrivă, au marcat biografia lui Christian pe mai multe planuri. Ca membru al comunității germane din Sebeș, a trăit emigrarea treptată a sașilor dinainte de 1989 și ca pe o dramă personală, în care sentimentul de pierdere progresivă a familiei, a prietenilor și a comunității mai largi devenea în fiecare an mai acut. Emigrarea masivă din vara anului 1990 a definitivat acest proces, comunitatea de limbă germană schimbându-și structura în mod ireversibil odată cu acest eveniment. Școlile germane din satele din zonă fuseseră desființate, copiii sașilor venind la școala germană din Sebeș ca o ultimă escală înainte ca familiile lor să emigreze și ele definitiv în Germania. Cel târziu începând cu acest moment, sașii deveniseră o minoritate inclusiv în clasele cu predare în limba germană maternă, majoritatea elevilor fiind români. Adaptarea acestor români la cultura germană, prin învățarea limbii germane și chiar a dialectului săsesc, prin participarea la toate evenimentele culturale ale comunității germane, chiar prin preluarea religiei protestante, este un fenomen remarcabil care a marcat evoluția ulterioară a comunității germane din Transilvania. Acesta a compensat, într-o oarecare măsură, efectul pierderii comunității autentic germane. Odată cu trecerea anilor însă, lipsa contactului direct cu sașii și fenomenul invers, al „românizării" sașilor rămași în țară, în special al celor din comunități mai izolate și reduse numeric, a dus la crearea unei imagini stereotipice, statice și muzeale, uneori chiar caricaturale, despre „germani" și „germanitate". Adoptarea culturii germane de către celelalte comunități a devenit tot mai puțin un model de integrare socială și culturală și tot mai mult un instrument de reinventare a propriei identități culturale. Tot o reinventare a germanității, de data aceasta a propriei germanități, reprezintă și alegerea repetată a lui Christian și a altor sași de a rămâne în România și de a arăta că o cultură și o civilizație cu o tradiție de sute de ani nu pot fi stereotipizate sau muzealizate peste noapte, chiar în condițiile pierderii demografice masive, atâta vreme cât ea rămâne vie și capabilă de transformare din interior. Reinventarea externă a germanității în sudul Transilvaniei a devenit, astfel, și un prilej de reflecție identitară pentru comunitatea germană.

Fenomenul reinventării germanității le-a stârnit între timp și altor cercetători atenția și interesul. Deși puțin sau deloc cunoscute publicului românesc, o serie de articole și volume aflate la intersecția dintre sociologie, științe politice și antropologie culturală au abordat aceste procese în diverse publicații în limba engleză, franceză, germană și română. Am realizat, astfel, că a) fenomenul este mult mai amplu decât știam, și b) avea efecte sociale profunde. Am încercat astfel să inițiem o discuție mai amplă în jurul datelor empirice și a proceselor devoalate de aceste cercetări. Considerăm că procesele documentate în această carte reflectă schimbări sociale de interes atât pentru publicul larg cât și pentru mediul

academic. Iar formele de împrumut și mimetism cultural, schimbare identitară, procesele de patrimonializare și recompunere a memoriei locale, rearticularea asociativă și procesele de mobilitate documentate și discutate de autorii acestei cărți nu privesc doar comunitățile multi-etnice din Banat și Transilvania ci reflectă schimbări sociale mai complexe, care au loc la nivel național și transnațional.

Introducere
Dileme teoretice și empirice ale unui proces paradoxal

Remus Gabriel Anghel, Oltean Ovidiu

Pentru lumea germană, numele de *Wallachei* are o conotație foarte explicită. Se referă la locul de la marginea lumii, sau în orice caz la locul de la marginea lumii cognoscibile. Cunoscuta expresie „*Irgendwo in der Wallachei*" (undeva în Valahia), expresie peiorativă de altfel, se referă la periferie, la locul unde orice lucru este posibil, unde normele și regulile lumii (ale lumii germane, bineînțeles) nu mai sunt valabile. Relațiile dintre centrul (sau centrele) Europei și periferiile sale au antrenat întotdeauna mișcare de populație, schimburi și împrumuturi culturale, și aproape întotdeauna o idee de supremație culturală a centrului față de periferie. Europa imperiilor, în care imperiile germane au avut un rol central, s-a detașat și s-a distins întotdeauna de estul Europei, lumea rurală care începea încă de la porțile Vienei – așa cum remarcau scriitori care călătoreau către est la jumătatea secolului XIX.

Desigur, geografiile simbolice și raporturile de populație din Europa s-au schimbat fundamental în ultima sută și ceva de ani. Spațiul de cultură germană s-a contractat masiv. Înainte de Primul Război Mondial, populația cumulată a Imperiului Habsburgic și Imperiului Austro-Ungar, având limba germană ca limbă oficială a statului, era de 120 de milioane de locuitori. Tot la acea dată, populația cumulată a Spaniei, Italiei, Franței, și României era de 100 de milioane de locuitori (Wood 1911). După 100 de ani, sunt mai puțin de 100 de milioane de locuitori în Germania, Austria și Elveția, în timp ce populația cumulată a spațiului de limbă latină aproape s-a dublat în Europa. Această modificare a raporturilor de populație din Europa s-a produs și în

contextul în care mare parte din populația germană a estului Europei, incluzând Rusia, a părăsit sau a fost forțată să părăsească aceste locuri. Importanța populației și statelor germane din Europa s-au menținut însă centrale pentru continentul European, în măsura în care Germania este statul cel mai important al Uniunii Europene, a cărei economie și politică decid, în mod substanțial, soarta întregii Europe. Această carte este despre relațiile complexe culturale dintre centrul Europei și periferia sa, despre modul în care periferia încearcă să își păstreze și asume o anumită centralitate, și despre cum centrul își asumă și reinventează periferia. Este o carte despre cum germanitatea, atunci când nu mai există, este reinventată, reinterpretată, și asumată social și cultural la periferie.

Noțiunea de reinventare a germanității pleacă de la o realitate paradoxală a sudului Transilvaniei și a zonei Banatului. Deși au trecut mai bine de douăzeci de ani de la emigrarea în masă a sașilor transilvăneni și a șvabilor bănățeni, care literalmente a dus la golirea orașelor și satelor transilvănene și bănățene de populația germană autohtonă, germanitatea locală nu a dispărut, ci pur și simplu a fost adoptată și reinventată de populația locală negermană. Școlile germane au început să fie frecventate de către etnici români, maghiari sau romi, s-au permanentizat și dezvoltat asociațiile de tineret ale Forumului Democrat al Germanilor din România (FDGR), au continuat ori s-au reînființat grupuri de dansuri și fanfare germane. Limba germană a început să fie cunoscută de o parte din ce în ce mai mare a populației locale. Nu în ultimul rând, acest proces cultural complex a dus la relevanța politică a FDGR, care a devenit unul dintre cei mai importanți actori politici în Sibiul ultimilor ani și, până la urmă, a contribuit la alegerea actualului președinte al României.

Volumul de față încearcă să analizeze acest fenomen paradoxal plecând de la întrebările următoare: De ce se produce această reiterare a germanității în absența sau slaba prezență a germanilor, după ce marea lor majoritate a emigrat din România? De ce există atâtea persoane grupate în asociații și trupe de dansuri germane, fără germani? De ce, cu alte cuvinte, rămâne germanitatea atât de vie, clamată și reinventată social, adesea mitizată și reafirmată, într-un context în care, de fapt, nu prea mai sunt germani?

Migrație și schimbare socială. O perspectivă de cercetare a unui împrumut cultural

Pentru analiza acestui fenomen paradoxal, în această carte utilizăm perspectiva schimbării sociale generate de migrație. Sociologia, istoria, științele sociale în general, au conceput schimbarea socială care are loc la nivelul societăților naționale. Prin schimbare socială s-a înțeles mult timp schimbare socială majoră, sau ceea ce Polanyi a denumit „transformare socială". Istoria socială și sociologia au analizat adesea schimbările relațiilor dintre diferite pături și clase sociale, schimbări majore în relațiile de producție, transformările politice și economice care au determinat evoluțiile societale. Pe de altă parte însă, este aproape un truism dacă spunem că societățile sunt în schimbare; drept pentru care noțiunea de scală este esențială definirii și analizei schimbării sociale. Chiar dacă este evident că procesele sociale sunt în dinamică, nu toate acestea reprezintă schimbare socială. Astfel, autori precum Stephen Castles (2010), Alejandro Portes (2010) sau Thomas Faist (2010) au accentuat faptul că schimbarea socială trebuie analizată în termenii de transformare socială, de schimbări sociale *semnificative* la nivel societal. O a doua specificare conceptuală este aceea că, în contextul studiilor migrației, conceptualizarea societății tinde să transgreseze limitele arbitrare impuse de către statele naționale, căpătând o accepțiune transnațională. De cele mai multe ori circumscris cadrului național, conceptul de societate a fost reprezentat oarecum „naturalizat" celui de societate națională, prin care au fost percepute și analizate societățile moderne. Schimbarea socială a societăților moderne, în acest context, a fost privită adesea printr-o lentilă națională, nu transnațională sau globală, în care factorii schimbării deveneau adesea endogeni. Analiza schimbării sociale generate de migrație se referă în mod explicit la modalitățile în care se modifică relațiile sociale și societățile de origine ale migranților sub impactul migrației, practicilor transfrontaliere și transnaționalismului.

În domeniul studiilor migrației, schimbarea socială a devenit un subiect important în ultimii zece ani. Acest interes pregnant se dezvoltă în contextul în care migrația internațională este un fenomen din ce în ce mai dezvoltat, în care remiterile migranților devin din ce în ce mai substanțiale, anul trecut depășind suma de 429 de miliarde de dolari (World Bank Group 2017), de trei ori ajutorul oferit de către statele dezvoltate statelor mai puțin dezvoltate. Remiterile și efectele lor au devenit în ochii multor organizații internaționale, un potențial imens de combatere a sărăciei, și o sursă de dezvoltare potențială, adesea considerate chiar o mantră a dezvoltării.

Cercetătorii migrației însă, în special sociologii și antropologii, au considerat că efectele migrației și cercetarea tipurilor de transferuri realizate de către migranți nu trebuie să se reducă la analiza nivelurilor transferurile financiare – remiteri - și la utilizarea lor. La fel de importantă este analiza ideilor, valorilor cu care migranții se întorc în țările de origine, așa-numitele remiteri sociale, precum și efectelor pe care remiterile financiare și sociale le produc în societățile de origine. Astfel, în ultimii zece-cincisprezece ani, cercetătorii migrației au început să analizeze din ce în ce mai des efectele pe care migrația internațională le produce în societățile de origine a migranților. Discutată într-un context dominat de paradigma transnațională, în care migranții sunt reprezentați ca implicați și trăind în societățile de destinație și origine în același timp, schimbarea socială produsă de migrație a apărut ca o întrebarea asupra potențialului de transfer și schimbare a remiterilor sociale și financiare, a efectelor pozitive și negative a acestora, precum și a restructurării societale în urma impactului migrației.

În anumite contexte, astfel de schimbări sunt mai evidente; în altele, mai puțin. În cazul dominicanilor din suburbia orașului Baní emigrați în Statele Unite, schimbările generate în societatea de origine s-au materializat sub forma îmbunătățirii condițiilor de locuire și modificarea practicilor de consum, fără a avea un impact semnificativ asupra economiei locale (Levitt 2001). Însă, în același timp, prin angajamentul constant în societatea de acasă, acești migranți transnaționali au contribuit la schimbarea culturii politice din țara de origine prin remiteri sociale și păstrarea legăturii cu rudele și prietenii apropiați (Idem 1998). În cazul mexicanilor din Statele Unite, aceștia internalizează atitudini democratice specifice societății americane și le transferă sub forma unor practici participative non-electorale societății mexicane prin întoarcerea în țară și prin investiția în forme de participare transnațională (Pérez-Armendariz și Crow 2009). Prin aceste procese de difuzare a practicilor și ideilor democratice, migranții contribuie la consolidarea democrației din țara de origine. Aceste procese pun în discuție receptivitatea societăților față de migranți, migrație și efectele migrației. Perspectiva structurală în analiza migrației, migrației de întoarcere și a schimbării sociale susține faptul că acțiunile migranților și aportul lor la societățile de origine trebuie analizate și înțelese în contextul relațiilor economice și de putere locale, în care migranții și migranții întorși, până la urmă, trebuie să se adapteze la un sistem de putere și o economie locală. Astfel, schimbarea socială generată de migrație poate fi analizată

printr-o lentilă dublă: adaptarea migranților la contextul local de origine, și modificarea contextului local de către migranți. Acest al doilea punct este critic pentru noi. În analiza schimbării sociale trebuie integrate nu numai persoane care au migrat, ci și ne-migranți. În procesul de inventare al germanității din Banat și Transilvaniei sunt antrenați atât migranți, cât și ne-migranți. În această carte, astfel, extindem analiza de la efectele migrației asupra migranților și familiilor lor pentru a îngloba și efectele care au loc mai ales asupra ne-migranților, populației sedentare locale, care alege să își resemantizeze istoria și identitatea locală datorită diverselor influențe transnaționale și globale.

În fine, o ultimă remarcă este aceea că schimbarea socială generată de migrație trebuie analizată în contextul transformărilor sociale majore care au loc în țările de origine ale migranților. La ora actuală cea mai mare parte a acestor societăți se află oricum în schimbare, și este adesea dificil să diferențiezi schimbările generate de migrație față de schimbările generate de alte procese, spre exemplu de globalizare. România a devenit parte a Uniunii Europene în urmă cu 10 ani, iar românii pot călători liber în Europa de mai mult de 15 ani. Timp în care s-au produs transformări sociale profunde asupra modului în care se percep românii, ca cetățeni europeni, în modul în care au acces la mobilitate transnațională, în cunoașterea societăților vest-europene, în modurile în care pot revendica și alte identități datorită deținerii cetățeniei altor state sau rezidenței îndelungate în străinătate.

Schimbarea socială analizată în această carte este astfel o schimbare a identităților sociale cuplată cu procese de restratificare și diferențiere locală și care conduce la emergența și proliferarea unor grupuri germanofone noi. După cum arată diverse capitole ale cărții, acesta este un proces complex generat de logici sociale diferite, atât locale, cât și naționale, transnaționale și globale. Aici privim identitatea socială ca un construct social, și, după cum arată în mod extensiv studiile din domeniul migrației identitatea socială a migranților se recompune ca o identitate socială multiplă, hibridă, legată atât de țările de origine, cât și de cele de destinație (Rumbaut 1994; Wessendorf 2010; Vathi 2013).

Un proces paradoxal. Schimbare socială în vechile zone germane

Explicația acestui fenomen este generat de tipuri diferite de procese sociale care se cumulează în acest spațiu: practici și politici de patrimonializare locale, migrația și transnaționalismul migranților, împrumut/mimetism local, globalizarea prin investiții masive și cooperări instituționale. Astfel, existența unui patrimoniu impresionant marchează încă teritoriul sudului Transilvaniei, discursul asupra identității locale, istoriei și turismului. Noțiunea de local, distincțiile sociale reale sau construite dintre transilvăneni și cei din Vechiul Regat se rearticulează prin istoria și cultura locală diferită, adesea săsească. Patrimoniul astfel devine un loc al negocierii și reafirmării identitare, al proiectelor de „germanizare" sau reabilitare ecologică. În al doilea rând, acest proces este un proces de mimetism cultural și instituțional local. Forme locale instituționale, au devenit modele de succes în ochii populației majoritare. Fie că discutăm despre școlile germane, asociațiile și grupurile de tineret german, despre acțiunile culturale în limba germană, acestea au fost în permanență un reper foarte important pentru populația românească, generând un model dezirabil de socialitate și implicare socială. Acest tip de împrumut și acceptare socială nu s-a materializat doar în zonele urbane. Vecinătățile, spre exemplu, forme asociative comunitare, au fost împrumutate de la sași de către români sau romi și au reprezentat nu numai un model de întrajutorare comunitară, dar și o formă de manifestare a închiderii sau deschiderii sociale. În același registru, reînființarea fanfarelor sau grupurilor de muzică și dansuri săsești nu reprezintă o formă de păstrare a unei identități etnice germane, ci sunt reinterpretate ca forme de păstrare a identității locale. În fine, școlile germane reprezintă atât un model de socializare și apartenență locală, cât și o modalitate de afirmare sau realizare a mobilității sociale.

Un al doilea tip de schimbare socială este *migrația* propriu-zisă. Etnicii germani din Transilvania și Banat au fost considerați de secole „punți de legătură" către spațiul de limbă germană european. Migrația germanilor, care a început să se producă în timpul și după cel de-al Doilea Război Mondial, a creat legături sociale între România și Germania. Treptat, migrația germanilor a condus la apariția unei culturi a migrației în diferite regiuni din România, unde migrația către Germania era considerată, încă din timpul comunismului, o destinație legitimă. După 1990, migrația germanilor a lăsat loc negermanilor în vechile școli germane, acum golite de copii germani.

Însă paradoxal este faptul că migrația în masă a germanilor a creat premisele ca o populație negermană să ocupe poziția privilegiată și de prestigiu pe care au ocupat-o sașii și șvabii timp de sute de ani. Accesul non-germanilor în școlile germane, în bisericile luterane și în cercurile și asociațiile „săsești" sunt un produs direct al migrației sașilor. În al doilea rând, migrația sașilor nu a fost totuși o migrație permanentă așa cum s-a anticipat inițial, în care să dispară legătura migranților cu locurile de baștină. Există o mică migrație de întoarcere în rândul unor antreprenori sași, o migrație sezonieră a pensionarilor (așa-numiții *Sommersachsen* – sași de vară), precum și vizite permanente ale migranților care trăiesc în Germania. Simultan cu aceste prezențe limitate ale sașilor plecați, populația românească este adesea implicată în procese de migrație către Germania. Migrația la muncă către Germania, migrația rudelor, vizitele și legăturile transnaționale dintre România și Germania creează astfel un spațiu social transnațional în care devine legitim pentru migranți și rudele lor să revendice o apartenență la limba și cultura germană. Nu în ultimul rând trebuie amintit faptul că schimbările legate de politica germană a imigrației și cetățeniei a deschis calea către cetățenia germană, deci către categoria de german, tuturor rezidenților din Germania cu ședere mai mare de 6 ani, deci și tuturor migranților români. Schimbarea legislației a desemnat o schimbare semnificativă, oricine putând deveni german pe baza rezidenței, și nu numai a etnicității, cum fusese anterior.[1]

În fine, dar nu în ultimul rând, investițiile masive locale realizate de către firme germane, colaborările instituționale transnaționale dintre România și Germania au creat premisele sosirii în România a multor expați din Germania. Germanitatea despre care vorbim și identitatea germană a sudului Transilvaniei și a Banatului se transformă astfel structural dintr-o lume germană într-o lume germanofonă, dintr-o categorie etnică într-una socială și locală, dintr-o lume a comunităților sedentare într-o lume transnațională, de limbă germană, mobilă, care se împarte între România și Germania.

Ca o concluzie, explicația fenomenului paradoxal la care asistăm poate rezida într-o cauzare cumulativă complexă, în care procese locale de apropriere culturală, migrație, schimbare și restructurare socială, se cauzează și se potențează reciproc. Conceptul de cauzare cumulativă susține că un proces social modifică contextul social într-o asemenea manieră încât face acel proces social din ce în ce mai posibil. Procesul

[1] http://eudo-citizenship.eu/docs/CountryReports/Germany.pdf

analizat este susținut de cadrul instituțional existent. Școlile de limbă germană au reprezentat un cadru de socializare culturală și lingvistică pentru populația ne-germană locală. Școlile, susținute atât de statul român cât și de statul german, au putut să supraviețuiască exodului populației germane și chiar să de dezvolte datorită sprijinului statului român și a interesului local foarte crescut. Existența acestui cadru instituțional, finanțat național și susținut transnațional, prin diverse schimburi profesionale, rezidențe ale unor profesori germani și accesul la programe școlare și materiale didactice, a influențat modul în care accesul la limba germană a fost percepută de către populația locală.

Migrația a reprezentat pentru o bună perioadă una dintre motivațiile principale de a merge la o școală germană. Migrația românilor sau a maghiarilor, care au urmat migrației germanilor din zonă, au alimentat, prin formele diferite de migrație și întoarcere, acest proces de schimbare a identităților sociale – au asigurat accesul la limba și societatea germană și au creat legitimitatea grupurilor sociale negermane să revendice o identitate germanofonă. Și pentru mulți localnici, migranții reveniți din Germania sunt considerați „nemți" după un mecanism identic de resemantizare a migranților, exact cum migranții din Spania sau Italia devin „spanioli" sau „italieni". În mod particular participă în acest proces și migranții sași sau șvabi reîntorși, sau a celor care își petrec o parte din timp în România. În unele cazuri, ei joacă rolul de „caz exemplar", care certifică, prin prezență, germanitatea locurilor. Chiar în cazurile în care comunitatea germană a dispărut, locurile rămân încă „germane" în virtutea nu numai a istoriei, dar și a germanului proverbial sau providențial care locuiește permanent sau temporar în locurile lui de baștină.

În fine, existența unei populații germanofone a antrenat interesul asociațiilor și firmelor germane pentru zonă. Mai ales după aderarea României la Uniunea Europeană, o serie întreagă de asociații și fundații, parte sprijinite de către guvernul federal german, au derulat activități și proiecte sociale sau de reabilitare a patrimoniului existent. În plus, ceea ce a dat și mai multă dinamică este sosirea în zonă a unui număr semnificativ de mare de firme germane, cu personal angajat și din Germania, și care utilizează populația cunoscătoare de germană. În fine, putem aminti și dezvoltarea turismului în special cu turiști provenind din spațiul de cultură germană – Germania, Austria și

Elveția, care întâlnesc în zonele vechi de locuire germană atât un patrimoniu german, cât și o populație locală germanofonă.

Toate acestea au conturat o schimbare socială semnificativă, în care o parte din populația locală, expații, turiștii, migranții germani sau români migrați în Germania articulează o lume germanofonă locală și transnațională, în care limba germană se întâlnește peste tot și în care noțiunea de a fi german, sau germanofon, este firească, umplând cu conținut asociațiile Forumului German, grupele de dansuri, și Biserica Evanghelică odinioară în pericol de extincție.

Structura cărții

Prima parte a acestui volum discută practicile de patrimonializare și comodificare a germanității. În primul capitol din această secțiune, Monica Stroe ia calea satelor săsești din sudul Transilvaniei mergând pe urma antreprenorilor locali și investighează dinamicile de producere și valorizare a produselor alimentare locale, discutând inițiativele pentru crearea unei piețe alternative pentru produsele alimentare autentice din zonă. Spațiul natural și cultural cuprins în jurul Târnavei Mari devine resemnificat ca un spațiu săsesc iar patrimoniul alimentar recuperat din această zonă capătă prin această germanitate sau identitate săsească caracterul de local, natural, autentic și valoros. Resursele locale din vechea zonă săsească sunt conservate și recuperate printr-o constelație de intervenții instituționale și non-guvernamentale globale și sunt valorificate de producătorii locali odată ce în zonă se instituie o piață suficient de dezvoltată și educată care să creeze cerere pentru acest tip de produse. Andrea Corsale și Monica Iorio analizează eforturile de conservare a patrimoniului construit din satele săsești și reliefează viziunile concurente ale localnicilor și organizațiilor conservaționiste asupra ordinii sociale din satele săsești. Aceștia arată și cum punerea în valoare a patrimoniului săsesc este realizată de către un număr limitat de actori sociali locali, și cum, pentru populația din zonă, moștenirea săsească este asumată și păstrată atunci când au de beneficiat de pe urma acestei moșteniri.

Evenimentul cel mai marcant al acestor procese de recuperare a moștenirii săsești din zonă îl reprezintă programul Sibiu, Capitală Europeană a Culturii 2007, documentat de Monica Stroe în cel de-al treilea capitol al secțiunii. Acest festival trebuia să încadreze simbolic patrimoniul material și imaterial al orașului și al regiunii și

să transmită pieței culturale europene și publicului european un mesaj coerent și convingător care să localizeze Sibiul, Transilvania și România într-o geografie culturală europeană. Etnicitatea germană sau săsească este utilizată în cadrul acestui festival în mod pragmatic în cadrul unei strategii politice, economice și culturale pentru a accesa resurse simbolice și pentru a câștiga centralitate și prestigiu în context european.

În secțiunea de migrație, mobilitate și schimbare socială, Ovidiu Oltean discută procesele de resemnificare a germanității din Transilvania în contextul dezvoltării migrației și mobilității transnaționale între România și spațiul german. Germanitatea locală este transformată dintr-o categorie etnică într-una socială și comunitară prin împrumut și mimetism cultural, într-un context influențat de politicile multiculturale, mobilitate, și de permanentizare a legăturilor transnaționale româno-germane. În următorul capitol, Bénédicte Michalon arată cum sașii emigrați din zona rurală a județului Sibiu păstrează legătura cu localitățile de origine și se reinstituie ca prezență în comunitatea de acasă prin intermediul proprietăților păstrate și date în grijă unor persoane de încredere din sat. Prin casele păstrate în satele săsești din sudul Transilvaniei, sașii rămân o prezență simbolică și perceptibilă și influențează recompunerea spațială și socială a acestor locuri. Remus Anghel investighează practicile de mobilitate și de întoarcere a șvabilor bănățeni și a sașilor transilvăneni. Deși se concretizează arareori într-o întoarcere permanentă, aceste practici de mobilitate și întoarcere ale etnicilor germani creează între România și Germania un spațiu social transnațional și devoalează practicile adaptative ale etnicilor germani care reușesc să capitalizeze avantajul de a avea acces la două spații sociale și naționale. Deși sunt bine integrați pe piața de muncă din Germania, aceștia investesc în legături simbolice și sociale cu locurile de origine pentru a recupera prestigiul social pierdut în urma emigrării, minoritatea germană bucurându-se în continuare de un prestigiu social ridicat în România. Iar cei care ajunși la pensie, întâmpinând probleme materiale, dezvoltă strategii adaptative prin întoarceri repetate și sezoniere în România, care îi ajută să economisească bani și să aibă parte de o viață socială mai bogată și calitativ mai bună. O mică parte se întorc datorită relațiilor sociale strânse cu locurile de origine și constrângerilor de ordin familial – vor să recupereze socialitatea de acasă sau au întemeiat o familie în România la care trebuie să se întoarcă. Aceste tipuri de întoarcere legitimează discursurile localnicilor de resemnificare identitară a localităților lor.

Mutând perspectiva asupra Banatului, Bianca Botea arată cum o localitate de graniță, a cărei istorie a fost puternic marcată de prezența șvabilor bănățeni, reinstituie germanitatea locală prin politici de patrimonializare și prin integrarea ei într-un discurs al memoriei locale reinterpretate sub forma sintetizată a metamemoriei. Aceste politici de patrimonializare sunt integrate și ele într-o strategie politică, economică și culturală mai largă, asemenea politicilor dezvoltate în jurul programului Sibiu, Capitală Europeană a Culturii, de poziționare a localității într-o geografie simbolică și economică europeană. Acest discurs germanizant al metamemoriei locale se petrece într-un context de mobilități transnaționale, dar și de uitare a experiențelor dramatice de trecere a frontierei dintre România și Serbia din timpul comunismului.

În cea de-a treia secțiune, Cristian Cercel analizează resorturile sociale și culturale ale filogermanismului fără germani din România. Nostalgia pentru germanitate este interpretată ca o nostalgie după europenitatea pierdută, iar eforturile de recuperare și apropriere a germanității pot fi văzute ca încercări de poziționare într-o geografie simbolică europeană și de recuperare a distanței față de spațiul cultural german sau civilizația vestică. Filogermanismul românesc se constituie astfel ca o strategie autocolonizatoare prin care se încearcă afirmarea și recuperarea unei identități europene. Andreea Zamfira realizează o cercetare laborioasă a arhivei emisiunilor în limba germană de la televiziunea națională prin documentarea felului în care s-a schimbat reprezentarea germanilor din România în discursul public și în producțiile televizate. Aceste producții prezintă germanitatea ca un patrimoniu cultural valoros care îmbogățește spațiul cultural și social românesc.

În ultima secțiune, care discută împrumuturile culturale și dinamicile locale, Claudia Câmpeanu analizează schimbările din ordinea socială a unei comunități rurale din Transilvania, o localitate care încă păstrează un număr semnificativ de etnici germani, situată în apropierea Sighișoarei, unde, prin intermediul festivităților locale „săsești” sunt negociate și reafirmate roluri și poziții sociale de către grupurile etnice prezente în localitate. Grupurile de sași, romi și români încearcă să revendice și să își aproprie un tip de prestigiu social local, emulând practicile și tradițiile săsești din localitate. Dragoș Dragoman analizează unul dintre cele mai surprinzătoare fenomene politice și sociale din ultimul deceniu, căutând explicații pentru transformarea FDGR

dintr-o formațiune politică etnică într-un partid regional și local, preferat de electoratul din sudul Transilvaniei partidelor naționale tradiționale.

Procesele analizate în această carte circumscriu un proces exemplar de schimbare socială în peisajul contemporan al României, în care efectele globalizării și ale migrației își fac prezența tot mai pregnant. Desigur, procesul de germanizare analizat este în felul lui unic. Dar analiza diverselor capitole din carte devoalează altminteri procese și fenomene sociale deloc singulare și care au loc și în alte părți – iar în acest sens cartea de fapt oferă o grilă de lectură asupra modului în care se schimbă societatea românească, o societate care își caută încă europenitatea, și care fără să își dea seama, a trecut în epoca migrațiilor și a proceselor transnaționale și globale.

Bibliografie

Castles, Stephen. 2010. „Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (10): 1565-1586. DOI: 10.1080/1369183X.2010.489381.

Faist, Thomas. 2010. „Towards Transnational Studies: World Theories, Transnationalisation and Changing Institutions." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (10): 1665-1687. DOI: 10.1080/1369183X.2010.489365.

Levitt, Peggy. 1998. „Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion." *The International Migration Review* 32 (4): 926-948. DOI: 10.2307/2547666.

Levitt, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.

Peréz-Armendáriz, Clarisa și David Crow. 2009. „Do Migrants Remit Democracy? International Migration, Political Beliefs, and Behavior in Mexico." *Comparative Political Studies* 43 (1): 119-148. DOI: 10.1177/0010414009331733.

Portes, Alejandro. 2010. „Migration and Social Change: Some Conceptual Reflections." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (10): 1537-1563. DOI: 10.1080/1369183X.2010.489370.

Rumbaut, Ruben G.. 1994. „The Crucible within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants.” *The International Migration Review* 28 (4): 748-794. DOI: 10.2307/2547157.

Vathi, Zana. 2013. „Transnational Orientation, Cosmopolitanism and Integration among Albanian-Origin Teenagers in Tuscany.” *Journal of Ethnic and* Migration *Studies,* pp. 1-17. DOI: 10.1080/1369183X.2013.765653.

Wessendord, Susanne. 2010. „Local Attachments and Transnational Everyday Lives: Second Generation Italians in Switzerland.” *Global Networks* 10 (3): 365-382. DOI: 10.1111/j.1471-0374.2010.00293.x.

Wood, James (editor). 1911. *The Nutall Encyclopedia of Universal Information*. Waltham Cross, Herts: Riverlee Books.

World Bank Group. 2017. *Migration and Remittances: Recent Developments and Outlook. Special Topic: Global Compact on Migration*. KNOMAD și World Bank Group.

Valorizări și branding patrimonial

Geografii alimentare etnice în satele săsești[1]

Monica Stroe

Capitolul își propune o analiză sintetică a resurselor locale – agricole, alimentare si peisagistice – care sunt mobilizate în procese de reconstituire a unor geografii alimentare săsești. Voi încerca să descriu și să explic contextele politicilor și practicilor localizării, pornind de la emergența produselor alimentare locale ca punct focal din care radiază implicații la nivelul strategiilor de dezvoltare locală, al sistemului agricol, al mediului natural, al practicilor de consum. Argumentele capitolului se revendică de la conceptele de valoare, autenticitate și patrimonializare, cu intenția de a urmări activarea resurselor materiale și simbolice locale. Am urmărit modul în care practici ale muncii și principii agricole și practici alimentare ale sașilor și în special ale locuitorilor din regiunea care este cunoscută astăzi ca Târnava Mare au lăsat o moștenire contemporană patrimonializabilă, ținând cont de fracturile în administrarea agricolă din zonă și fenomenul conex de scurtcircuitare a transmiterii de cunoaștere tradițională specifică.

Întrucât istoria regiunii este una puternic etnicizată, voi ilustra, în cele ce urmează, parcursul istoric al prezenței sașilor în zonă, arătând cum aceasta a configurat decisiv istoria socială a sudului Transilvaniei ca un peisaj cultural unitar. Arealul este cunoscut și în prezent ca „zona satelor săsești", chiar în condițiile unei prezențe demografice minore a populației săsești în ultimii 20 de ani. În aceste condiții aparent paradoxale în care custozii istorici ai zonei au dispărut fizic, urmele antropice pe care le-au lăsat aceștia sunt deosebit de vii în strategiile contemporane de imaginare a regiunii.

În prima parte a capitolului arăt modul în care administrarea teritoriului de către sași, strict reglementată și normată, a configurat definitiv niște coordonate de valoare regională care sunt preluate în prezent de discursurile conservaționiste și de dezvoltare sustenabilă. Voi urmări cum procesul contemporan de patrimonializare s-a raportat la trecutul social, cultural și economic al regiunii. Este si o privire non-exhaustivă asupra principiilor agricole și a practicilor alimentare ale sașilor, în special ale locuitorilor din regiunea care este promovată astăzi ca Târnava Mare. În a doua parte arăt cum Valea

[1] O versiune extinsă a prezentului text a apărut inițial în volumul Monica Stroe. 2016. Gustul Locului: Producția de Peisaje Culturale Agro-Alimentare în Sudul Transilvaniei. București: Tritonic.

Târnavei Mari și zona satelor săsești care i se suprapune par să se constituie recent ca un teritoriu aflat într-un proces de transformare într-un peisaj cultural, cu contribuția construcției narative asociate și a proiectelor locale de *patrimonializare naturală și culturală*. În ultimele secțiuni schițez câteva portrete de producători, încercând să ilustrez modul în care aceștia dialoghează cu ceea ce percep a fi patrimoniul alimentar ancorat în local.

Zona săsească și agricultura locală

Pentru a clarifica înțelegerea Târnavei Mari ca peisaj cultural unitar, voi face referire la succesivele delimitări (administrative, politice, geografice) care au favorizat o evoluție unitară a zonei: valea Târnavelor, Scaunul Săsesc Sighișoara, dar mai ales fostul județ omonim, care a funcționat ca unitate administrativă până în 1960. Teritoriul care este descris în prezent ca regiunea Târnava Mare denumește teritoriul aflat în sudul văii Târnavei Mari, delimitată la sud de râul Olt, pe o axă est-vest care traversează partea de sud-est a Podișului Transilvaniei, mai exact Podișul Târnavelor). Începând cu 2007 o regiune de 85.000 ha de pe acest teritoriu este încadrată juridic cu acest nume ca regiune naturală protejată, sub titulatura oficială de Sit Natura 2000 Sighișoara – Târnava Mare, care împreună cu SCI Pădurea de stejar și gorun de la Dosul Fânațului, SCI Pădurea de stejar și gorun de pe Dealu Purcăretul, SCI Oltul Mijlociu-Cibin-Hârtibaciu și peste Rezervația Naturală „Stejarii seculari de la Breite Municipiul Sighișoara" formează Zona Hârtibaciu-Târnava Mare. Pe teritoriul acesteia au loc varii proiecte de conservare a biodiversității, majoritatea având o componentă care adresează practicile agricole tradiționale ca parte a soluției de conservare și revitalizare naturală. Toponimul își împrumută valoarea simbolică unei mărci comerciale, folosită în brandingul produselor alimentare și turistice emergente în zonă prin eforturile Fundației Adept și este puternic legată de teritoriul pe care aceasta îl evocă.

Modurile de imaginare a peisajului cultural Târnava Mare, îl izolează ca fiind unul puternic etnicizat (saxonizat), marcat de un trecut agrar-alimentar foarte puternic imprimat în țesutul său contemporan. Târnava Mare a fost tratată ca subiect monografic în trei lucrări de limba română, în anii 1930-1940, care au constituit sursa informațiilor despre istoria socială și agrară a județului: „Monografia județului Târnava Mare", apărută în anul 1943 la Sighișoara (editată de Ion Covrig Nonea *et al.*), „Viața

muncitorească în județul Târnava Mare", publicată în 1944 de Ștefan Linul și volumul al II-lea al Enciclopediei României (1938-1943), publicată de un comitet editorial condus de Dimitrie Gusti, în care Târnava Mare este monografiată alături de celelalte județe românești din acea epocă (Gusti *et al* 1938-1943). Configurația satului săsesc este atribuită de autorii Enciclopediei, cea mai vizibilă dintre ele, originii occidentale a coloniștilor, dar și privilegiilor pe care le-au primit – scutirea de taxe și de obligații în munca agricolă – care le-a permis să dezvolte o „agricultură model". Un alt factor pentru *agricultura rațională și intensivă tradițională în zonă* este absența în Evul Mediu a unei clase de latifundiari care să acumuleze pământurile. După Primul Război Mondial, sașii din zonă înființează Asociația agricolă săsească ardeleană, care înlesnește răspândirea pedagogiei agriculturii raționale.

În ceea ce privește tehnicile agricole săsești monografiile nu oferă detalii generoase, dar mai târziu, Henri Stahl menționează sistemul agriculturii trienale[2], *Dreifelderwirtschaft*, drept specific săsesc, „de origine occidentală europeană medievală, spre deosebire de zonele în care agricultura s-a practicat în sisteme mai rudimentare, orientale, precum cele ale agriculturii „în moină", în „două câmpuri" și, după 1864, în „jaceră latifundiară"" (Stahl 1992, 70). Atâta timp cât teritoriul aparținea sașilor, cultura plantelor respecta un sistem de rotație trienală: pământul din jurul satelor săsești era împărțit în trei loturi, a căror destinație se schimba pentru a deveni, prin rotație, teren arabil, fâneață sau rămânea pârloagă. Muncile agricole se desfășurau simultan, sub presiunea ostracizării, iar Vecinătatea, instituție socială săsească de într-ajutorare, era esențială îngrijirii câmpului și a pășunii. Fiecare familie de sași avea două sau trei loturi agrare, iar pășunile, fânețele, pădurile și apele constituiau resurse comune.

Economia agrară locală începe să se diversifice în perioada interbelică. Începând cu 1933 statul pornește o campanie de încurajare a consumului de lapte și derivate. Se organizează anual „serbări de propagandă" – ziua laptelui – și se înființează 60 de comitete de propagandă în acest sens. Numărul lăptăriilor din județul Târnava Mare crește în opt ani de la 52 la 130 de unități, care prelucrează parmezan, caș „Ementhal", unt și smântână. O astfel de fabrică de parmezan a existat, începând cu 1928, chiar în

[2] Specificitatea săsească a agriculturii trienale și practicarea ei în Târnava Mare aveau să îmi fie confirmate pe parcursul cercetării de teren, fiind chiar valorizată explicit ca una dintre cele mai importante trăsături ale agriculturii tradiționale din zonă, cu efecte foarte apreciate asupra configurației contemporane a peisajului și a coeficientului de biodiversitate.

satul Criț, fondată de un proprietar italian, Cezare Pacher și operată cu ajutorul unui angajat.

Rolul „cunoașterii țărănești” în comunitățile mixte din satele săsești scade pe de o parte odată cu diminuarea populației săsești – prin deportare și ulterior prin emigrare – întrucât populația de sași era creditată cu poziția de model de muncă și de organizare socială și fusese emulată din punct de vedere al cunoașterii agricole (a se vedea Verdery 1985; Mihăilescu 2002**;** Kideckel [1993] 2006**;** Schiltz 2009). După 1945, migrația internă a populației locale către noile centre industriale și procesul paralel – început de fapt odată cu exproprierea sașilor – de colonizare cu oameni din alte sate sau județe („coloniști” în limbajul autorităților, „vinituri” sau „venetici” în discursul autohtonilor) de regulă repudiați de populația autohtonă **(**Mihăilescu 2002**;** Coman 2002; Kideckel [1993] 2006; Verdery 1983; 1985) au contribuit și ele la procesul de disoluție.

La acești factori care au contribuit la fracturile în transmiterea cunoașterilor și practicilor agricole tradiționale și locale se adaugă rolul foarte important al cooperativizării: „Colectivizarea agriculturii a fost principala tactică a statului socialist în efortul său de a îndepărta țăranii de vechiul lor mod de viață” observa Kideckel ([1993] 2006, 77). Centralizarea, discutată de asemenea de Kideckel, a însemnat deplasarea autorității de luare a deciziilor în afara comunității locale. Conducătorii Colectivului și inginerul agronom deveneau reprezentanții unei noi cunoașteri și a unui set de reguli „științifice”, „programatice”, dintre care multe contraziceau cunoașterea și practicile agrare locale. Spre exemplu, preocuparea locuitorilor pentru îngrășământul natural s-a lovit de indiferența conducerii colectivului față defolosirea bălegarului pentru culturi, ceea ce le oferea țăranilor colectivizați ocazia să acuze aceste practici agricole noi pentru producția slabă.

În concluzie, istoria socială și în special cea rurală a Târnavei Mari este strâns legată de impactul sașilor, a căror declasare din rolul de elite începe odată cu preluarea Transilvaniei de administrația românească, dar înregistrează o cădere dramatică imediat după Al Doilea Război Mondial și continuă pe durata regimului comunist, culminând cu dizolvarea fizică a comunității etnice în primul deceniu post-comunist.

Peisaje culturale

Valea Târnavei Mari și zona satelor săsești care i se suprapune par să se constituie recent ca un teritoriu cu granițe fluide care este angajat – printr-o rețea de antreprenori identitari – *într-un proces de patrimonializare care îl învestesc în prezent cu înțelesuri de loc, local.* Sub titulatura „satele săsești din sudul Transilvaniei" sau, mai simplu, „Târnava Mare", zona devine, cu contribuția construcției narative asociate și a proiectelor locale de *patrimonializare naturală și culturală,* un peisaj cultural.

Întrucât dominanta identificată a strategiilor de patrimonializare se revendică de la anumite filosofii conservaționiste de administrare tradițională a teritoriului, argumentul construit în această secțiune se va focaliza în mod particular pe *specificul agrar al acestui peisaj cultural rural*. Argumentez că Târnava Mare este configurată, prin eforturile „antreprenorilor de semnificații" prezenți în zonă, ca peisaj cultural rural și voi ilustra modurile de imaginare a acestuia pe *componentele „bucolic" și „medieval".* Voi avea în vedere elementelepatrimonializate – cunoașterea tradițională agrară locală și etnicizarea săsească a locului. Unul dintre aspectele importante pe care această parte dorește să le pună în discuție este discursul hegemonic dominant (de sus în jos - *top-down*) care caută să stabilească și chiar să normeze un *grad optim de antropizare* a zonei. Lansez ipoteza că procesele de definire a peisajului cultural Târnava Mare sunt tributare unor viziuni conservaționiste de sorginte britanică și explorez modurile anglo-saxone de imaginare a peisajului rural (*countryside*).

De-a lungul secțiunii utilizez conceptul de *peisaj* pentru a reflecta modurile de configurare și apropriere a „naturalului" prin procese sociale și culturale – politici, practici și discursuri. Voi căuta să utilizez tradiția teoretică de la care se revendică cercetarea de față, discutând atât conceptul de peisaj cultural ca gen proxim al ruralității, cât și „producția de local" asociată spațiului rural și modurile de consum al acestor construcții. În ultima parte voi arăta cum patrimoniul local este reconstruit printr-o redescoperire și revalorizare a tradiției săsești/ germane a zonei.

Perspectivele sociologice și antropologice asupra peisajului îl concep, de regulă, ca pe un construct rezultat din intervențiile umane asupra naturii. Sharon Zukin vorbește despre peisaj ca fiind „mediat de un proces de apropriere culturală, iar istoria creației sale [...] subsumată consumului vizual" (Zukin 1991, 7). Antropologul italian Franco Lai concepe peisajul ca un produs social în care aspectele simbolice sunt strâns corelate cu cele ecologice, tehnice, economice și îl explică analizând relația locuitorilor cu spațiul pe

care îl ocupă: „putem să gândim cultura ca pe un agent al transformării, spațiul natural ca pe un instrument, în timp ce peisajul cultural este rezultatul” (Lai 2004, 20**).** Argumentul lui Lai, o constantă în studiul sociologic și antropologic al peisajului și spațiului, este încadrată similar de Urry prin termenul de „natură integrală” (1995, 2), care abordează suprapunerile dintre natural și social în producția de local. Este meritul mișcării ecologiste, consideră Urry, de a fi transformat înțelegerea asupra naturii, natura cuprinzând, în accepțiunile recente, atât societatea cât și mediul fizic. În definiția – aparținând aceleiași tradiții ecologiste – a lui Piermattei, peisajul este „un produs al interacțiunii istorice între fapte ambientale și fapte sociale” (2007, 229).

Ideea de peisaj cultural (ca distincție față de elementele sale naturale) este considerată un oximoron interesant de Pannell (2006), care observă că deși un peisaj cultural rural patrimonializează cu precădere imaginile trecutului reflectate în biserici, sate, poduri, turnuri și drumuri – toate acestea compunând calitățile estetice ale ruralului – trăsăturile considerate naturale, intercalate printre urmele „umane” sunt de regulă tot un rezultat al intervenției umane: câmpuri, garduri vii, șanțuri, ape (Pannell 2006, 66).

În dezbaterea despre peisajul rural fac referire la ruralitate ca la o trăsătură descrisă cel mai bine de termenul englezesc *countryside*, care conține implicit în sensul său și reprezentarea de *ansamblu peisagistic*. În cadrul dezbaterilor din literatura apare și distincția dintre peisaje rurale și peisaje agrare (Piermattei 2007), cele rurale fiind considerate genul proxim pentru cele agrare, având un grad de antropizare superior. Peisajul agrar se înscrie, în tipologia peisagistică bazată pe niveluri de antropizare a lui Piermattei, între peisajele rurale și cele așa-zise „necontaminate”, dar clasificarea nu ia în discuție și peisajele agrare modelate de industria alimentară (2007, 177-179). Deși cercetareade față analizează de fapt modurile de configurare a unui peisaj alimentar și deci acordă atenție particulară producției agricole și alimentare, voi folosi de-a lungul lucrării sintagma de peisaj rural, mai apropiată de varianta engleză de *countryside*, deoarece o pondere importantă a fenomenelor sociale cercetate privește producția și consumul de localitate într-un sens mai larg decât cel alimentar: practici de locuire și de utilizare a spațiului, ecoturism, conservarea biodiversității.

Consumul de ruralitate a devenit posibil, consideră Cosgrove (1984) odată ce munca zilnică legată de pământ nu a mai constituit ocupația unei majorități, apărând astfel posibilitatea distanțării de pământ pentru a-l putea concepe ca peisaj, tranziție

numită de autor „land-to-landscape”. A fost încurajat de transformările din agricultură care au încurajat intensificarea discursului și a politicilor conservaționiste și o viziune asupra ruralului ca „parc tematic”, sub pretextul „nevoii de a conserva ce este „natural” și ceea ce reprezintă o încorporare sau reprezentare a „naturii” (Goodman și Redclift 1991, 78-79).

Valorizarea contemporană a ruralului și a reprezentărilor sale poate îmbrăca forme diferite, un registru non-exaustiv incluzând turismul și mobilitatea în general, cultura materială domestică sau muzeificarea vernacularului rural. Ruralul devine, în ipostaza sa de spațiu de consum, obiectul unui paradox, semnalat de Goodman și Redclift, care observă că în timp ce societatea urbană modernă a ridicat valorile rurale la nivel de ideologie, „societatea din care se presupune că acestea au emanat a apus**”** (1991, 86). Prin mercificare, ruralul devine un *simulacrum* care înlocuiește un referent contemporan (Baudrillard 1981). În legătură cu ideologizarea ruralului, Goodman și Redclift (1991, 222) remarcă prezența priorităților și preocupărilor clasei de mijloc urbane între obiectivele politicilor de mediu: facilități de recreere, conservarea speciilor și estetică. În fine, construcția modelului de ruralitate în imaginarul colectiv este un patern contextual, care urmează fidel reprezentările prezente despre un trecut ideal, „bun de patrimonializat” (Hobsbawm 1992).

Astăzi conceptul de peisaj este antrenat și în dezbateri ecologice care interoghează modurile în care diferitele grupuri de interese proiectează utilizarea naturii și a resurselor. Posibile contradicții intervin pe axa nivel local – autorități centrale, dar pot interveni și în interiorul aceleiași comunități. Una dintre extremele dezbaterii îi plasează pe indigeni în ipostaza de bunisălbatici, de ecologi nativi, dotați cu un instinct conservaționist întreținut de apropierea acestora de starea naturală, de legăturile ancestrale cu mediul în care trăiesc.

În cadrul politicilor contemporane de patrimonializare *agricultorii dobândesc un nou rol*, care se adaugă aceluia de producător: rolul de custode al peisajului pe care îl creează (Lai 2004). Diferența principală între responsabilitatea localnicilor, respectiv a turiștilor, rezidenților secundari și experților este modul de utilizare a spațiului supus patrimonializării ca peisaj cultural (Piermattei 2007): pentru primii este vorba de experiența locuirii continue și a utilizării cotidiene, pentru restul este vorba de o valorificare cu totul diferită și discontinuă a acestui spațiu.

Tendința Uniunii Europene în materie de protecție a valorilor peisajului rural a fost să ofere stimulente economice pentru agricultura sustenabilă. Acestea se regăsesc în Politica Agricolă Comună, circumscrise prin noțiunea de „agromediu" și conțin o componentă de plăți directe pentru agricultori și o componentă participativă, reflectată în Grupurile de Acțiune Locală. Un alt cadru instituțional important pentru cazul Târnavei Mari îl constituie programul Uniunii Europene de conservare a biodiversității Natura 2000, care are în vedere în principal arealele naturale, dar se dorește a fi un proiect holistic, care să nu se limiteze la conservarea naturii ci să creeze un cadru care să încurajeze intervențiile antropice sub forma practicilor agricole tradiționale. Acest program, comparabil cu parcul natural ca dispozitiv instituțional de conservare, va fi detaliat ca viziune instituțională în secțiunile ulterioare.

Agențiile internaționale de dezvoltare și organizațiile non-guvernamentale constituie actori non-statali importanți ai proceselor discutate până în acest punct: producția de localitate, imaginarea, conservarea și consumul peisajelor rurale (a se vedea, de exemplu, Winters *et al.* 2006). Ca sit natural, Târnava Mare – înscrisă oficial ca Zona Hârtibaciu – Târnava Mare – circumscrie un teritoriu de 85.000 de hectare locuit de peste 25.000 de persoane, localizat în partea central-sudică a Podișului Transilvaniei, protejate ca Sit de Importanță Comunitară (SCI) începând cu 2008 prin programul Natura 2000 al Uniunii Europene, directiva Habitate (92/43/EEC), peste care se suprapune și îi depășește granițele o Arie de Protecție Specială (SPA) de 245.000 de hectare, protejată prin Directiva Păsări.

În prezent notorietatea populară a Târnavei Mari ca referință topografică crește odată cu răspândirea produselor alimentare vândute sub această marcă la târgurile de produse artizanale din țară și străinătate și la magazinele de tip băcănie. Numele este folosit și de gruparea locală Slow Food, care funcționează din 2007 cu numele de Slow Food Târnava Mare. Cealaltă denumire, sub care s-a răspândit notorietatea populară și mediatică a zonei la sfârșitul anilor 1990 și începutul anilor 2000, este cea de „satele săsești din sudul Transilvaniei", denumire ortografiată frecvent cu folosirea majusculelor, ceea ce apropie Satele Săsești de consacrarea rolului de toponim.

Referentul satelor săsești se regăsește și ca marcă alimentară, prin denumirea, folosită de regulă în engleză, de „Saxon Village Preserves" („Gemuri din Satele Săsești"), prin care se identifică grupul de producători inițiat și susținut de Fundația

Adept pentru a proteja gemurile ca patrimoniu culinar și care funcționează în zonă ca Presidium Slow Food. Denumirea apare pe produsele zonei împreună cu eticheta Târnava Mare. Prin referentul Saxon Village Preserves asociat sitului natural Târnava Mare, saxonitatea difuză în întreg sudul Transilvaniei este ancorată și circumscrisă simbolic de granițele sitului natural.

Cele două denumiri, Târnava Mare și „Satele săsești din Sudul Transilvaniei" sunt folosite adeseori interșanjabil, cu aproximativ același referent spațial de mulți dintre actorii politici, locali și externi la care fac referire, dar sunt ocazional asociate unor strategii de producție de localitate cu priorități diferite: Târnava Mare apare cu precădere, dar nu exclusiv, în contexte în care patrimoniul natural și agricol face obiectul discursului sau al politicii de patrimonializare, pe când Satele săsești apar mai degrabă ca denominare atunci când atenția cade pe practici de locuire și pe patrimoniu construit.

O încadrare similară pentru zonă ca unitate ecologică este prezentă în Moga *et al* (2010), Hartel și Moga (2008) etc. și este justificată prin persistența unei tradiții de management al teritoriului asociată unei anumite populații (sașii), ale cărei urme se reflectă în structura contemporană a ecosistemului. Altfel spus, un peisaj cultural care prezintă o „memorie cultural-ecologică" (Hartel 2011, comunicare personală).

Patrimonializarea resurselor agroalimentare este de regulă asociată contextelor rurale marginale, după cum remarcă Piermattei (2007), acestea devenind obiecte ale revalorizării odată cu difuziunea la scară largă a conștiinței ecologice de masă și implicit odată cu răspândirea formelor de valorificare agroturistică și de consum (2007, 180).

Marginalitatea Târnavei Mari, respectiv a zonei satelor săsești, este construită pe două coordonate, temporală și spațială. Tendința către marginalizarea temporală este reflectată în idilizarea „medievalității" peisajului cultural, a nostalgiei programate să recupereze un timp istoric demult trecut și să îl pună astfel în valoare pe o scenă contemporană. Marginalizarea este implicită în intențiile de conservare a „medievalității" regiunii și a caracterului rural agricol, dar are și o componentă spațială, exprimată prin măsuri de descurajare a tendințelor de modernizare manifestă (drumuri asfaltate, case cu arhitectură contemporană, agricultura intensivă etc.).

Patrimoniu alimentar și localizare

Produsele locale sau tipice (similare conceptului francez de *terroir*) se identifică printr-o legatură ramificată cu teritoriul, valoarea sa compunându-se din dimensiuni complementare (ibid.): geografică, istorică, politică, legală, instituțională, economică, socială și culturală. Produsele încorporează „localul" atât din punct de vedere al istoriei culturale – căreia i se atribuie moștenirea unor forme de cunoaștere tradițională, cât și din punct de vedere al teritoriului fizic – asociat unor condiții naturale particulare.

Peisajul local participă ca element intangibil la tranzacționarea produsului alimentar local, valoarea sa fiind încorporată în produs. Aceasta relație, sintetizată cel mai bine de formula Prințului Charles, „eat the view" (a mânca priveliștea) și în cuvintele unui membru al Adept, „Mierea este cel mai direct mod de a lua peisajul cu tine", face obiectul unei literaturi bogate, în special de origine franceză și italiană.

Viziunea românească despre bucătăria tipică este mai degrabă una omogenizatoare, care topește specificitățile regionale și etnice în cazanul politizat al bucătăriei naționale. Sarmalele, mămăliga, pâinea cu sare reprezintă tropi imuabili și esențializatori în reprezentările despre alimentația românească; aceștia obstrucționează orice interogație asupra posibilelor origini, influențe și sincretisme[3]. Bucătăria sașilor din România constituie doar ocazional obiectul atenției publicisticii și antreprenoriatului alimentar românesc, cea mai percutantă recuperare a saxonității în alimentație constituind-o apariția – cu succes imens pe piață – a salamului săsesc, produs inițial de compania Cristim și promovat prin apel la aliterația prezentă în denumire. Restaurante marketizate ca săsești – dar având un meniu mixt românesc cu inserții săsești – există totuși în câteva orașe transilvane (Brașov, Sibiu și Sighișoara).

În volumul său de „Bucate, vinuri și obiceiuri românești" (1998), publicat ulterior în fascicule organizate regional, Radu Anton Roman include bucătăria săsească prin mențiuni pasagere ale pâinii săsești cu ceapă sau nuci, „zupelor de fructe", supei de chimen, rasolului și mămăligii cu magiun (ultima dintre ele neatribuită explicit sașilor). Organizată ca periplu prin țară, cartea lui Radu Anton Roman se oprește, ficțional, doar într-o singură localitate (nespecificată) din Târnava Mare, prilej pentru înfățișarea romanțată a unei scene domestice săsești construite de autor:

> Suntem pe lângă Sighișoara, sasul și-a pus „șurțul" și șapca cu urechi și trebăluie prin curte. Săsoaica adecvată, Țorchen, a terminat de lustruit, a doua oară în după-masa asta,

[3] Pentru o discuție pe marginea sarmalei reale și sarmalei simbolice, a se vedea Mihăilescu (2004).

> farfuriile cu litere gotice de pe pereți – dar parcă tot mai e un fir de praf undeva, așa că mai urmează un răpăit de cârpe. E opt seara, e foarte târziu, de peste gard se aude totuși destul de tare numai bărbatul lui Hannelore, Vasile, își mai permite asemenea nebunii la asemenea oră a nopții – o polcă cu Karel Gott. Mâine e duminică, deci Țorchen se apucă de „zupa de chimen". (Roman 1998, 373)

Satele săsești – și mai ales bisericile lor fortificate sunt asociate culinar cu o anecdotă deosebit de percutantă, relatată uneori de custozii bisericilor sau de ghidurile turistice. Se spune că fiecare biserică fortificată avea o anexă în care enoriașii conservau slănina și șunca, accesul la această anexă fiind permis doar duminica după slujbă. Fiecare familie avea – se spune – un sigiliu personalizat, cu care marca suprafața proaspăt tăiată pentru a se asigura că nimeni altcineva nu poate să ia neobservat din rezerva proprie.

Mi-am petrecut o bună parte din cercetare atentă la orice indicii de saxonitate reflectate în bucătăria contemporană și am colectat diverse reprezentări. Printre ele, o expunere – urbană și mondenă – a bucătăriei săsești a fost evenimentul „Marlene gătește săsește", organizat într-o cafenea bucureșteană de nepoata unei săsoaice din Cincu Mare. Meniul principal a constat în supă clară de vită, cârnați și mere în pijamă iar „meniul fals" – dres cu mirodenii ca să mascheze lipsa de carne și grăsime – conținea o supă de vin roșu și schwanzel (paste făinoase săsești).

Pentru coordonatoarea de la Fundația Adept, cu ajutorul căreia am încercat să realizez o minimă cartografie specificului etnic regional, bucătăria săsească este reflectată cel mai bine în sosurile dulci, uneori pe bază de fructe, în vânat, „că era mâncare cu pretenții", deci accesibilă mai degrabă elitelor săsești și în modul de acrire a supelor (cu smântană, „nu cu borș, ca în Moldova").

Indicii istorice despre practicile alimentare săsești medievale oferă lucrarea unei cercetătoare din Sibiu (Penciu 2007), care amintește despre publicarea, în secolul XV, a unui calendar care clasifica alimentele și le fixa o anumită sezonalitate. Aceeași lucrare menționează și componența unui meniu festiv, de nuntă de țară în aceeași perioadă: supa de orez cu stafide și cu carne, friptura cu sfeclă roșie, hencles, cozonac și sarmale și detaliază specificul hencleșului (Hanklich), prajitura tradițională săsească, pe care am întâlnit-o ocazional pregatită în zonă, alături de lichiu, un alt desert tipic. Similaritățile bucătăriei săsești din Transilvania cu cea din spațiul germanic sunt despărțite – afirmă cercetătoarea – doar de influențele gastronomiei franceze și italiene asupra celei din

urmă, în paralel cu influențele maghiare, românești și turcești care au modelat bucătăria săsească (ibid.).

Ocazional am putut să degust diverse deserturi săsești. La Târgul de Produse Tradiționale de la Sibiu, unde eram prezentă pe post de ajutor la standul producătorilor Adept am avut ca vecin un producător debutant din Agnita, care vindea prăjituri săsești: Hanklich, Kuchen și Lebkuchen. Despre rețete ne-a povestit că le are de la sătenii din zonă. Nu știa cu certitudine dacă are el însuși origini săsești („cine știe, poate vreo străbunică"). Întrebat cine prepară prăjiturile, ne răspunde cu „meine Frau" (soția mea).

Accesul la descrieri ale bucătăriei săsești „la firul ierbii" mi-au fost ocazionate de întâlnirea cu doamna Sofia, o săsoaică nonagenară emigrată în Germania, custode – pe perioada caldă a anului – al bisericii fortificate de la Criț, care mi-a oferit indicii inedite despre modificarea practicilor alimentare și agricole săsești în condițiile de penurie provocate comunităților de sași de reforma agrară din 1945 și de timpul petrecut în Viscri în preajma „mamei Gerda", unul dintre reperele gastronomice ale fenomenului turistic din Târnava Mare și în același timp una dintre producătoarele Saxon Village Preserves.

Indicii despre sistemul alimentar și specificul agricol al Târnavei Mari sunt disponibile aproape peste tot și la nivelul privirii. Turistul poate citi urme ale istoriei agricole locale chiar în peisajul satelor săsești – majoritatea fotografiilor care surprind, spre exemplu, Biertanul vor include în plan secund dealuri abrupte terasate pentru culturile de viță de vie, dar și fațade de case cu ciorchini de struguri pictați în basorelief pe fronton. În Mălâncrav frontonul multor case mai afișează încă plante de hamei sau o cunună de grâu, preluată de Fundația Mihai Eminescu ca siglă instituțională.

Este interesant de observat cum plante locale, simboluri agricole sau elemente de peisaj local au fost preluate cu valoare de semn în logo-ul principalilor agenți antreprenoriali din zonă: ciulinul vânăt al mărcii Târnava Mare, jalețul (*Salvia Nutans*) a Transylvania Food Company sau coamele de dealuri care compun logo-ul Fundației Adept.

Târnava Mare ca teritoriu Slow Food: practici, instituții, actori

Prezidiul Slow Food al Satelor Săsești este cel mai longeviv și mai *integrator* proiect de patrimonializare alimentară din zonă, el constituind de fapt piatra de temelie a

genezei mărcii Târnava Mare. Prezidiul este un format creat de organizația internațională Slow Food pentru a proteja varietăți agricole, preparate și tehnici alimentare locale. Un prezidiu reunește în acest scop o grupare de producători angajați să susțină produsele amenințate cu dispariția, să protejeze regiuni și ecosisteme locale, să cultive metode tradiționale de procesare și să apere speciile locale de plante și animale. În lume există peste 500 de Prezidii[4], Prezidiul gemurilor săsești / Saxon Village Preserves fiind primul din România, căruia i s-au alăturat ulterior Prezidiul brânzei de burduf – Bran și cel al porcului de Bazna. Prezidiul – înregistrat de Jim Turnbull, co-fondator al Adept, în prezent directorul fondator al Transylvania Food Company, i se asociază Conviviumul Slow Food Târnava Mare. Conviviumul, un alt format standard al Slow Food este organizat similar unui club: o grupare– de regulă consumatori și antreprenori alimentari – care își propun să promoveze împreună specificul alimentar local, după cele trei principii fondatoare ale mișcării Slow Food, „Hrană bună, curată și corect prețuită".

În România existau, în 2011, 10 Conviviumuri Slow Food (Alba, Bran-Moeciu, București Valahia Gusturilor, Brusturoasa-Palanca, Brașov, Cluj-Napoca, Țara Bârsei, Țara Făgărașului, Târnava Mare, Turda), la care s-au adăugat de atunci patru. Pe lângă acestea, mai există Arca Gustului România, destinată salvării produselor, speciilor sau raselor pe cale de dispariție (în prezent aceasta documentează produse precum porcul de Bazna, Brânza de burduf din Munții Bucegi, porcul Mangalița Roșie, gemurile din satele săsești, puiul Gât golaș de Transilvania). Toate aceste grupuri organizează proiecte de educația gustului sau festivaluri gastronomice, susțin și promovează mici fermieri prin organizarea unor lanțuri alimentare *scurte*, militează pentru agricultura durabilă și dezbat reforma Politicii Agricole Comune.

Efectelor globalizatoare ale mișcării Slow Food le este dedicată o literatură variată. Sassatelli și Davolio (2010) discută efectele „problematizării politico-estetice a hranei", Leitch (2003) investighează mișcarea ca reprezentând o critică și opoziție la modelele neo-liberale de raționalitate și a politicilor pieței în societățile capitaliste avansate, Germov *et al* (2010) analizează rolul mass-media în crearea și reproducerea înțelesurilor publice ale mișcării Slow Food. Lentoarea („slowness") este abordată ca formă de reconceptualizare a timpului în viața cotidiană de Parkins (2004). Slow-ul

[4] http://www.fondazioneslowfood.it/pagine/eng/presidi/cerca_presidi.lasso?-id_pg=11#risultati.

(Lentoarea) devine, astfel, tertitoriul fertil de lectură a unor procese socio-culturale mai largi.

În România, pliantul de prezentare a Prezidiului o înfățișează pe Gerda cu un șorț cu marca Slow Food și logo-ul mișcării – un melc roșu pe fundal alb – în curtea propriei gospodării la apus, umplând cu un gem proaspăt făcut niște borcane hexagonale. În pliant sunt prezente delimitarea universului patrimonializat prin detalii despre specificul vegetal al zonei și despre funcțiile domestice ale practicii de producției de conserve vegetale – gemuri, compoturi și dulceață.

În această viziune, fructele sunt cultivate personal de producători sau provin din flora spontană („din pădurile din zonă"), ultimele fiind printre cele care poartă blazonul vegetal al zonei, împreună cu rabarbărul și o varietate de măr tipică zonei. Se face apel la istoria utilizării ingredientelor și la spațiul cultural mai larg (Imperiul Austro-Ungar) de la care se revendică unul dintre ingrediente. Autenticitatea este întărită și de legătura organică dintre ritmurile și resursele naturii, munca de preparare („ce oferă livada de pe lângă casă") și destinația domestică a producției („pentru uz propriu"). Utilizarea – pe post de conservant – a pectinei naturale din mere necoapte – este o marcă a cunoașterii ancestrale pe care o dețin „gospodinele", care le permite să utilizeze exclusiv resursele naturale și deci să nu falsifice produsul cu ingrediente sintetice.

Simplitatea (doar două ingrediente) dobândește sofisticare prin procedeul de preparare – care se revendică de la principiul slow food al lentorii – și care stabilește un echilibrul perfect cu naturalul, reușind să conserve calitățile fructului crud. Producția artizanală, destinată consumului propriu pare translatată – nealterat – în producția pentru piață. Hrana iese din spațiul domestic, încetează să rămână *intimă* și devine un *bun public,* un patrimoniu colectiv regional.

Gerda este una dintre cele mai respectate gospodine din zonă, profilul ei apărând prezentat în multe dintre reportajele despre satele săsești din sudul Transilvaniei ca vitrină gastronomică a zonei[5]. Figura ei este fetișizată printr-un proces care evocă principiile de patrimonializare ale „tezaurelor umane vii" în cadrul strategiilor UNESCO de protecție a patrimoniului imaterial. Este văzută ca un custode al patrimoniului gastronomic săsesc și cunoașterea ei este antrenată în diverse relații de *mentorat*. O astfel

[5] Speculând și păstrând proporțiile, se poate spune că Gerda a devenit un element esențial al mărcii Târnava Mare în același fel în care Tatomir, țăranul fotografiat de Ernest Bernea la Bran, a devenit parte componentă a brand-ului Muzeului Țăranului Român din București.

de relație la care am avut acces direct este cea stabilită între Gerda și un cuplu de antreprenori din București, proprietari ai unei pensiuni recent deschise în Viscri care, în intenția de a le oferi clienților săi o experiență cât mai „autentică", s-a bazat pe cunoașterea gastronomică a Gerdei, încercând să o coopteze în proiectul pensiunii.

În urma unei vizite a lui Carlo Petrini, fondatorul și președintele Slow Food, Gerda a fost invitată să gătească în cadrul festivalului bienal de produse locale Slow Food Salone del Gusto (Salonul Gustului). De asemenea, rolul Gerdei în proiectul Prezidiului gemurilor a fost inițial unul de mentorat pentru producători: „Sigur, bine, eu am spus odată că dacă eu am început, am spus la toată lumea cum fac și să fie cantitate mai mică și timpul de fierbere mai mic, ca să iasă calitate bună și fiecare respectă cum vrea".

Geneza activității de producție comercială a Gerdei își are punctul de pornire simbolic în vizita lui Carlo Petrini din 2005, care și-a sărbătorit chiar ziua de naștere în curtea Gerdei:

> [Fundația Adept] i-a invitat în zonă, da, că voia ca să putem să mergem noi și să discute cu noi, și așa ne-au invitat la Salone del Gusto. [...] Prima dată **ne-au dat voie** fructe de pădure: măcește, zmeură, mure, ba au cerut și mere cu.... ce era? Ce se pune în vin la fiert? [...] Da, mere cu scorțișoară. Și corcodușe. A zis că e un fruct sălbatic și... a zis că în rest mai au. [...] Dar am avut un succes! [...] rabarbărul [a avut cel mai mare succes, n.a.], dar au mai acceptat și nuci verzi, **deși asta nu e specialitatea noastră**. Dar rabarbărul ni s-a făcut și reclamă foarte bună și la televiziuni și la emisiuni radio din Italia, și rabarbărul a avut cel mai mare succes. [subl. autorului]

Aceeași vizită a liderilor Slow Food o evocă și o producătoare din Criț, Elena Suciu, cunoscută – împreună cu soțul ei – în special pentru brânzeturile de capră. De asemenea, Elena Suciu evocă patrimoniul alimentar săsesc ca „maternitatea" pentru o mare parte din producția sa comercială: „Am avut aicea o vecină săsoaică, foarte multe lucruri am învățat de la ea. Și știu de la ea că până nu cade bruma pe mace[ș]ă, nu-i bine să o culegi, în primul rând că e foarte tare și nu are dulcime, știi! [...] Am învățat multe de la ea, știi, mi-a arătat, și se face aicea un gem de crahile, sunt niște prune mai speciale, mărunte."

Trebuie precizat că nici Elena Suciu, la fel ca proprietarii pensiunii Viscri 125, nu este originară din localitate, un posibil motiv în plus pentru care au încercat să-și

„autentifice” participarea la oferta alimentară locală prin consultarea unor surse autohtone identificate ca autentice (de cele mai multe ori de origine săsească):

> Mai iau de la vecini, deci am mai făcut de coacăze roșii, rozinci le mai spun eu. Mai iau că mai sunt câțiva sași, și ei au în grădini. Rubarbăr, la fel, mai iau de la sași și români care mai au în grădină, știi. **Rubarbărul a avut mare succes în București** la început, ține de zona săsească, cred ca și-au pus și in Germania mare parte din sașii care au plecat. Și ruzincile tot la ei, știi. Ei mai au agrișe, tot, unde au fost familii de sași, au rămas în curte agrișele. Dar alea, ce să zic, n-am făcut gem din ele. Am făcut tot așa de coacăze negre, că tot ei le au în curte, dar agrișele am înțeles numai că se face un fel de supă, ciorbă, cu ele, dar n-am… **Eu din rubarbăr mai fac la turiști, dar mai mult la cei străini**, sos din rubarbăr, știi! La ei [la sași, n.a.] se servea la nuntă, sosul de rubarbăr.

Este de reținut în observația sa asocierea sașilor cu anumite resurse vegetale, în special cu rabarbărul, despre care am auzit de la majoritatea celor cu care am abordat subiectul același mit fondator al genezei vegetale: în timpul colonizării Transilvaniei, în secolul XII, fiecare sas a adus cu el din locurile de origine un fir de rabarbăr, pe care l-a plantat odată stabilit pe teritoriile colonizate din Transilvania.

Rabarbărul pare salvat de la extincția alimentară de apetența străinilor pentru gustul dulce-acrișor. Afirmația Elenei Suciu despre abandonarea unor resurse vegetale „săsești” din alimentație (agrișele) și repunerea în drepturi a altora (rabarbărul, dar și măcești) oferă un indiciu despre cum transmiterea patrimoniului gastronomic săsesc pare să scurtcircuiteze nivelul consumului local și să se orienteze în schimb către un referent de pe un nivel de agregare superior: turistul străin, pedagogul gastronomic (Carlo Petrini, „englejii”) sau consumatorul de la târguri. Afirmația are în vedere și diverse remarci ale producătorilor despre conversia utilizării rabarbărului de la uzurile locale (prăjituri și compoturi) la un mod nou de preparare, adaptat la cerințele pieței globalizate (gem).

De asemenea, practica de a combina gustul dulce cu cel sărat (gem și brânză maturată), atât de nefamiliară Elenei Suciu, este perfect compatibilă – cel puțin la nivelul combinației de gusturi – cu practicile culinare săsești. Cunoașterea gastronomică săsească, valorificată moderat în practicile de consum domestic autohton, pare astfel să capete viață nouă odată cu presiunea privirii străinului, specialist sau consumator.

Gerda pregătește frecvent „seri săsești” pentru turiștii cazati la ea. Într-un astfel de meniu apar „supa de roșii sau supa de pasăre, și fac mămăligă cu brânză sau carne prăjită și lângă mămăligă cu brânză, noi tot timpul mâncăm fructe, mere rase sau pere sau compot. Și au zis că n-au mâncat niciodată.” Mai menționează din repertoriul gastronomic săsesc sosul de vișine pentru fripturi, sosul dulce al ardeilor umpluți și practica de a include gem de măceșe la sosul de vișine și la cel de roșii. În plus, „avem și noi [sașii, n.a.], deci, supele sunt dulcege, și noi avem ciorbe, dar drese cu ou și cu oțet, deci un pic altfel.”

Diverse adaptări ale produselor și rețelor Gerdei au avut loc tot la cererea pieței. Una dintre ele este introducerea – de scurtă durată – a dulceții de nuci verzi în repertoriu, deși „nu e tradițional, noi nu facem dulcețuri deloc”[6] sau a siropurilor de fructe, „că ne-au cerut la Londra”.

Satisfacerea cererii comerciale nu a produs însă transformări majore în practicile agricole ale unei alte familii, Gherghiceanu, întrucât noua piață privilegiază ingredientele din flora spontană: „Păi numai rabarbărul l-am mai înmulțit... ba și coacăze negre am mai pus, în rest n-am schimbat, că celelalte sunt sălbatice, și coarnele, și corcodușele, și murele din pădure…”

Legitimarea prin teritoriu – și prin valoarea naturală asociată – și prin prestigiul satelor săsești sunt atu-urile pe care mizează în prezent producătorii. Legitimarea prin Slow Food și prin evocarea Prințul Charles ca „protector al zonei”, ambele evocate insistent de producătorii prezenți la târguri, sunt în prezent garanții suficiente ale calității și valorii alimentare locale și oferă surse alternative de valoare. În acest fel, unii dintre producători – care nu apelează nici la certificarea ecologică, nici la cea de produs tradițional, nici la cele cu specific teritorial – se înscriu într-un sistem de oportunități de certificare alternativă, care însă diferă ca eficiență prin faptul că se negociază informal cu consumatorii.

Pe parcursul ședерii în Saschiz am surprins o parte din traseul genezei produselor lactate Târnava Mare, mai exact seriile de experimente și teste de smântânire, închegare,

[6] Preferința pentru dulceață apare doar în gusturile consumatorilor români („turiștii români au cerut dulceața și am zis, nu am că de fel nu fac dulceață” – Gerda). În cazul majorității străinilor, producătorii menționează preferința pentru acrișor. Zahărul, de altfel, este o prezență controversată în produsele pe bază de fructe ale micilor producători din zonă, fiind subiectul a nesfârșite discuții cu consumatorii întâlniți la târguri, care nu îi chestionează necesitatea, asumând logica discursului alimentației sănătoase, săracă în „sare, zahăr și grăsimi”.

maturare. Am avut ocazia să asist la testele cu aparatul de smântânit și să testez câteva dintre primele producții.

Unul dintre cele mai remarcabile cazuri de inovație alimentară - care se înscrie perfect în profilul fenomenului de *creolizare* (Wilk 2006), este producția lui Willy Schuster. Repertoriul alimentar a lui Willy Schuster nu este focalizat pe livrarea formală a organicului produselor. Tradiționalitatea nu este nici ea un obiectiv prioritar, accentul părând a cădea – în producția comercială a lui Willy – pe individualizarea pe piață – crearea, prin inovație, a unei nișe comerciale, care însă să valorifice în mod optim resursele agricole locale (în special laptele de vacă). În cuvintele sale, „produsele noastre nu sunt tradiționale românești, sunt tradiționale dar din alte părți ale lumii." Produsul cu care s-a lansat BioMoșna și care a asigurat familiei venitul în primii ani a fost brânza-cremă cu care s-au familiarizat în Germania: „este un produs lactat de bază în vest, era foarte cunoscut. Și acum 12-13 ani când ne-am mutat noi din Germania nu era cunoscut deloc în România." Din Elveția au „învățat" tehnologia pentru Emmenthaler, în prezent unul dintre produsele cele mai apreciate ale fermei. Odată transferată în satele săsești, tehnologia elvețiană a fost localizată sau domesticită prin numire, particula *Meschener* adăugând astfel – pe lângă prelucrare și maturare – o nouă sursă de valoare laptelui vacilor lui Willy.

Alt produs din lapte „învățat" – de data aceasta de la voluntari francezi – este „frommage frais", denumită în gospodăria lui Willy „bulgărași îndesați", tot de la niște francezi deprinzând rețeta dulceții de lapte, un desert de tip caramel de origine argentiniană. Acesta este produs atât de Willy Schuster, cât și de Casa de pe Deal. Pentru Anca Călugăr-Dalmasso, producătoare din Saschiz, dulceața de lapte este cel mai faimos produs din portofoliu dar, deși ambii îl produc, geneza produsului este revendicată de la origini diferite, în cazul Ancăi de la originile normande ale soțului ei francez[7]. Faptul că materia primă este disponibilă de-a lungul anului îi permite Ancăi predictibilitatea producției care le lipsește producătorilor care mizează pe conserve vegetale. Deși rețeta este franceză, Anca o localizează prin proveniența laptelui (care este autohton, dar nu

[7] Anca Călugăr-Dalmasso și soțul ei, Charlie, agronom francez stabilit în Saschiz, ambii sub 30 de ani, sunt fondatorii mărcii de gemuri și dulcețuri „Casa de pe Deal". Originară din Saschiz, Anca a preluat casa bunicii ei „de pe deal" și, la un timp după ce a încetat să lucreze în Fundația Adept, și-a autorizat bucătăria pentru a putea prelucra atât produse vegetale cât și lapte și s-a dedicat antreprenoriatului alimentar și turistic.

local în sensul strict al cuvântului) și prin asumarea opțiunii pentru local în locul ecologicului:

> Făcând parte din Slow Food eu așa am înțeles că și în asta cred că d-asta suntem parte a Slow Food, promovarea economiei locale [...] Eu asta am zis, folosesc lapte românesc chiar dacă rețeta e din sudul Franței, ingredientele pe cât posibil să fie din România, aia mă interesează pe mine să facem mecanismul ăsta să funcționeze.

Receptarea acestor produse în rândul consumatorilor este condiționată de o anumită capacitate de descifrare a produsului, tributară proceselor de diferențiere socială teoretizate de Bourdieu (1984) și de anumite priorități de consum care țin de stiluri de viață și – în acest caz particular – de centrarea pe corp și sănătate.

În privința patrimoniului agro-alimentar săsesc există o memorie puternică a prezenței istorice a animalelor din bătătură. Vitele și bivolițele sunt animalele cel mai puternic asociate cu trecutul săsesc al Târnavei Mari rurale. Bivolii – acum prezenți doar într-o fermă de la Meșendorf a unui investitor anglo-indian – sunt evocați de bătrânii din zonă ca niște animale cu un comportament spectaculos, aproape uman: foarte capricioase, condiționează „oferirea" laptelui de un confort al familiarului: „dacă schimbi ceva la muls, nu-ți dă laptele." Laptele de bivoliță este asociat cu sănătatea („nu are colesterol, de care tot fugim"). Cvasi-dispariția bivolilor din gospodării este asociată dispariției populației săsești. Mi se spune că bivolii – precum rabarbărul – au fost aduși în zonă de coloniștii sași și în trecut erau chiar mai numeroși decât vitele. Pășunatul se făcea la comun, o ciurdă de vaci și bivoli era combinată cu 10-20 de oi.

În zonă există o asociere istorică atribuită de localnici între abilitățile și cunoașterea necesare culegătorilor și transmiterea intergenerațională pe filieră etnică a acestei cunoașteri. Doamna Sofia, săsoaica vârstnică din casa parohială de la Criț rememorează încercarea familiei sale de a apela la resursele vegetale sălbatice în perioada de dupa reforma agrară pentru a suplimenta resursele de hrană mult diminuate de confiscarea proprietăților.

Concluzii

Un element cheie al acestui peisaj cultural, punte de legătură între resursele culturale și cele naturale ale localului, este autohtonul, dar într-o varianta supusă și ea unei construcții nostalgice care se configurează sub forma Saxon-ostalgiei – reverii

istorice ale unui timp trecut (medieval). Valoarea naturală patrimonializată este și ea imaginată într-o strânsă dependență cu autohtonul, căruia îi este stabilit un grad optim de intervenție asupra mediului. Autohtonul, atribuit în acest fel cu o aură a responsabilității native față de mediu (ipostază de bun sălbatic), își confruntă rolul de custode al peisajului cu privirea hegemonică a actorilor politici – turiști, turiști rezidenți, antreprenori, activiști, specialiști.

Țăranului (micul fermier) și micilor producători li se atribuie forme tradiționale și non-intruzive de administrare a teritoriului asociate cu ideologiile bucolicului și pastoralului. Cadrul interpretativ pe care îl ofer producției de peisaj alimentar „foodscape" este cel de *laborator* în care sunt experimentate cât mai multe soluții pentru identificarea rețetei care să asigure funcționarea „proiectului Târnava Mare" și să îi confere durabilitate. Repertoriul alimentar local, prin strânsa sa legătură cu practicile agricole și cu natura locală reprezintă deopotrivă o formă de materializare a peisajului cultural rural și un instrument de producție de peisaj.

Traiectoria antreprenorială a celor ca Willy Schuster și Dan Cismaș se înscrie pe orbita unei *emergente piețe a produselor alimentare de calitate***,** pornind de la întrebări legate de rolul brokerilor culturali în imaginarea acestui proces și de legăturile care se formează între un peisaj agrar modelat istoric și specificul contemporan al ofertei alimentare. Odată cu geneza unor produse alimentare destinate unei piețe alternative, marketizate ca tradiționale, locale, săsești, artizanale, ecologice sau naturale, are loc un proces de geneză a unor noi tipologii de antreprenori agricoli focalizați pe adăugarea de valoare produselor agricole.

Am explorat strategiile legate de producția alimentară ale micilor producători și ale actorilor instituționali, conectând aceste fenomene la tendințele alimentare globale de alimentație morală, sustenabilă, eco-gastronomie, încercând să arăt contribuția actorilor instituționali, care prin funcția lor de intermediere realizează legătura dintre resursele materiale și simbolice ale teritoriului satelor săsești și fluxurile globale de cunoaștere. Pe baza acestor legături proprietarii unor gospodării de subzistență își reconfigurează strategiile economice și se transformă în mici producători.

Procesele pe care le-am studiat în legătură cu această dublă geneză se referă atât la pedagogii alimentare cât și la strategiile de producție de valoare adăugată. Am descris sursele valorii pe care o încorporează produsele pe cele două componente identificate:

valoare naturală – derivată din legătura cu teritoriul și valoare culturală – legată de semnificațiile culturale cu care sunt învestiți autohtonii în baza trecutului mitic (sau glorificabil) al regiunii satelor săsești, dar și de valențele de autenticitate cu care este asociat *artizanalul* în trendurile contemporane de consum alternativ.

Bibliografie

Baudrillard, Jean. 1981. *Simulacres et Simulation*. Paris: Editions Galilee.

Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste.* Tradus în engleză de Richard Nice. Harvard University Press.

Coman, Gabriela. 2002. „Vecinătățile fără Vecini." În *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, editor Vintilă Mihăilescu, 93-118. București: Paideia.

Cosgrove, Denis E. 1984. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: University of Wisconsin Press.

Covrig-Nonea, Ion, Antohi, Traian și Viorica Bendorfean. 1943. *Monografia Județului Târnava Mare*. Sighișoara: Tipografia Miron Neagu.

Germov, John, Williams, Lauren și Maria Freji. 2010. „Portrayal of the Slow Food Movement in the Australian Print Media: Conviviality, Localism and Romanticism." *Journal of Sociology* 47 (1): 89-106, DOI: 10.1177/1440783310369021.

Goodman, David și Michael Redclift. 1991. *Refashioning Nature: Food, Ecology, and Culture*. Londra: Routledge.

Gusti, Dimitrie, Orghidan, Constantin, Vulcănescu, Mircea și Virgil Leonte. 1938-1943. *Enciclopedia României* Vol. II. București: Imprimeria Națională.

Hartel, Tibor și Cosmin Moga. 2008. „Incorporating Occupancy Models in Designing Studies of Animal Distribution: A Glimpse on the Habitat Use of an Amphibian in the Saxon Landscapes of Transylvania." *Studia Universitatis Babes-Bolyai*, Seria Biologia 53 (2): 19-32.

Hobsbawm, Eric. 1992. „Introduction." În *The Invention of Tradition*, editor Eric Hobsbawm, 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

Kideckel, David A. 2006. *Colectivism și Singurătate în Satele Românești*. București: Polirom.

Lai, Franco. 2004. *Antropologia Del Paesaggio*. Roma: Carocci

Leitch, Alison. 2003. „Slow Food and the Politics of Pork Fat: Italian Food and European Identity." *Ethnos: Journal of Anthropology* 68 (4): 437-462, https://doi.org/10.1080/0014184032000160514.

Linul, Ştefan. 1944. *Viaţă Muncitorească în Judeţul Târnava Mare*. Sighişoara: Editura Miron Neagu.

Mihăilescu, Vintilă. 2002. „Vecini și Vecinătăți în Transilvania." În *Vecini și Vecinătăți în Transilvania,* editor Vintilă Mihăilescu, 5-11. București: Paideia.

Moga, Cosmin Ioan, Hartel, Tibor și Kinga Öllerer. 2010. „Status, Habitat Use and Distribution of the Corncrake Crex Crex in the Saxon Landscapes of Southern Transylvania, Romania." *North-Western Journal of Zoology* 6: 63-70.

Pannell, Sandra. 2006. *Reconciling Nature and Culture in a Global Context? Lessons from the World Heritage Lis*t. Cairns Rainforest CRC: James Cook University.

Parkins, Wendy. 2004. „Fast Subjects and Slow Living." *Time and Society* 13 (2-3): 363-382, https://doi.org/10.1177/0961463X04045662.

Penciu, Eliza. 2007. *Alimentaţia Saşilor între Secolele al XIV-lea şi al XVII-lea Văzută prin Prisma Ospeţelor din Casele Patricienilor şi Ţăranilor Saşi - Secolul XIX*. Teză de Doctorat, Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu.

Piermattei, Sandro. 2007. *Antropologia Ambientale e Paesaggio Agrario*. Perugia: Morlacchi Editore.

Roman, Radu Anton. 1998. *Bucate, Vinuri şi Obiceiuri Româneşti*. București: Paideia.

Sassatelli, Roberta și Federica Davolio. 2010. „Consumption, Pleasure and Politics: Slow Food and the Politico-Aesthetic Problematization of Food." *Journal of Consumer Culture* 10: 202-233.

Schiltz, Anne. 2009. *Les Institutions de Voisinage en Transylvanie. Transmission d'une Pratique du Don,* Centre de Recherche en Ethnologie Européenne (CREE), Université Libre de Bruxelles - Faculté de Sciences Sociales et Politiques.

Stahl, Henri. 1992. *Probleme Confuze în Istoria Socială a României*. București: Editura Academiei Române.

Urry, John. 1995. *Consuming Places*. Londra / New York: Routledge.

Verdery, Katherine. 1983. *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Verdery, Katherine. 1985. „The Unmaking of an Ethnic Collectivity: Transylvania's Germans." *American Ethnologist* 12 (1): 62-83.

Wilk, Richard. 2006. *Home Cooking in the Global Village: Caribbean Food from Buccaneers to Ecoturists.* Oxford: Berg.

Winters, Paul, Cavatassi, Romina și Leslie Lipper. 2006. „Sowing the Seeds of Social Relations: The Role of Social Capital in Crop Diversity." ESA Working Paper 06-16, http://fsnnetwork.org/sites/default/files/sowing_the_seeds_of_social_relationsthe_role_of_social_capital_in_crop_diversity.pdf.

Zukin, Sharon. 1991. „Post-Modern Landscapes: Mapping Culture and Power." În *Modernity and Identity*, editor J.F. Scott Lash. Oxford: Blackwell.

Managementul turistic al patrimoniului săsesc

Andrea Corsale, Monica Iorio

Introducere

În acest articol analizăm procesul și consecințele procesului de constituire a patrimoniului și a managementului patrimoniului săsesc. Analizăm cazul patrimoniului săsesc din Transilvania, într-un context în care această regiune multietnică experimentează un intens și răspândit proces de promovare turistică legat de vechea prezență saxonă, care deși este numeric puțin prezentă în ziua de astăzi, are totuși o influență teritorială dinamică. O să punem în evidență actorii și rațiunile care duc la promovarea culturii săsești, precum și atitudinea diverselor grupuri etnice față de această promovare.

Rezultatele cercetării provin din mai multe cercetări pe care le-am realizat pe tema turismului cultural (orientat către patrimoniu) și identități locale, în zonele Sibiului, Mediașului și Brașovului între 2007 și 2017. Am utilizat un amestec de metode calitative și cantitative, inclusiv interviuri cu rezidenți din localitățile analizate care aveau diferite poziții sociale și aparțineau unor grupuri etnice diferite, interviuri cu instituții, observație participativă, precum și analiza unor surse secundare și a datelor statistice.

Diferite tematici asociate includerii sau excluderii patrimoniale, a amneziilor societale întâmplătoare sau intenționate (în special uitarea anumitor părți ale istoriei aparținând unor comunități etnice) au devenit cruciale în societățile contemporane caracterizate de forme din ce în ce mai complexe de diversitate culturală legate de migrație, globalizare și transnaționalism. Într-un atare context, în care relațiile dintre grupuri diferite tind să fie inegale, există o posibilitate mărită de dezmoștenire patrimonială, cu efecte sociale posibile precum disconfort, ofensă, suferință sau angoasă.

În fapt, de câte ori discutăm despre patrimoniu cultural, adoptăm o perspectivă constructivistă în care diferite artefacte, peisaje naturale, mitologii, memorii și tradiții sunt adoptate și devin resurse culturale, politice și economice ale prezentului (Graham și Howard 2008). Pentru Lowenthal (1998, XV), „în domesticirea trecutului, listăm [patrimoniul] printre cauzele prezente”. Această perspectivă centrată asupra prezentului

este reiterată și de către Peckham (2003) care, citându-l pe Halbwachs (1992), argumentează faptul că patrimoniul este adesea utilizat ca o formă de memorie colectivă, un construct social format de griji politice, economice și sociale din prezent.

Managementul patrimoniului nu implică o implicare directă în studiul trecutului. Conținutul, interpretările și reprezentările resurselor patrimoniale sunt selectate conform cerințelor prezentului și de asemenea, legate de un viitor imaginat (Ashworth *et al* 2007). Din acestea rezultă așadar că patrimoniul este mai puțin despre artefacte material tangibile sau alte realizări și expresii intangibile, cât mai degrabă despre semnificațiile care li se asociază și despre reprezentările care derivă de la ele **(**Graham 2002; Graham *et al*. 2000**;** Smith 2004). În consecință, artefactelor le sunt atașate valori sau activități de către persoane care percep, interpretează și reprezintă patrimonial prin prisma unor perspective largi, proprii, ale, spre exemplu, naționalității, religiei, etnicității sau clasei de care aparțin, a bogăției, genului, istoriilor personale sau opiniilor politice. Validitatea unui astfel de punct de vedere poate fi astfel determinat contextual mai degrabă decât ca o constantă umană, iar interpretările vor varia în funcție de poziția în timp și spațiu a observatorului.

Astfel, semnificația asociată este cea care dă patrimoniului valoare culturală sau financiară. Aceasta explică de ce anumite artefacte, tradiții și memorii au fost selectate din negura timpului. Cuvântul de ordine aici este „selectat”. Ceea ce noi alegem să protejăm, împărtășim și celebrăm este în mod inevitabil numai o mică selecție a ceea ce poate fi folosit ca patrimoniu. Graham *et al* (2000) se referă la acest proces de „selecție” ca patrimonializare (*heritage-making*) și subliniază scopurile și rațiunile politice din spatele acestui tip de proces. Unul dintre scopurile lui principale este acela de a stabili solidarități între membrii unui grup (național, politic, religios, social sau economic) prin sublinierea diferențelor dintre membrii grupului și ceilalți, astfel încât procesul de diferențiere va legitima o anumite ordine socială, politică, culturală sau economică (Poria și Ashworth 2009).

Faptul că patrimoniul este autorizat și selectat înseamnă că anume persoane vor fi în dezacord cu alegerile care au fost făcute sau narațiunile care pot fi asociate cu acesta sau relatate în legătura cu acesta. Patrimoniul poate fi un subiect controversat, iar selecțiile care se realizează și semnificațiile care le sunt atașate pot fi controversate și disonante.

Tunbridge și Ashworth (1996) argumentează faptul că disonanța apare adesea datorită caracteristicii cu sumă nulă a patrimoniului – care aparține întotdeauna cuiva, și de aceea nu aparține altora. Crearea oricărui patrimoniu, în mod activ sau potențial, dezmoștenește sau exclude pe cei care nu sunt de acord cu, sau nu sunt încorporați termenilor semnificației legate de acel patrimoniu. În timp ce mare parte din dezmoștenire apare să fie, sau chiar este un proces trivial, procesele de excludere, ștergere, distorsiune sau uitare care sunt cuprinse în procesul de dezmoștenire pot avea efecte importante. Conceptul de patrimoniu, similar conceptului de națiune, este un construct modern și ca atare legat puternic de conceptul de construcție a națiunii (Chambers 2005**;** Graham 2002; Rakić și Chambers 2008**).** Aceasta indică faptul că tot patrimoniul este în mod esențial legat de construcția anumitor identități locale mai degrabă decât de identități universale.

Dacă „patrimonializarea", sau procesul de creare de patrimoniu este în mod esențial un proces politic, atunci întrebările fundamentale sunt cine are dreptul să selecteze, cine beneficiază, cine plătește. Teoretic, acesta trebuie să se întâmple prin procese democratice, incluzive, participative, dar în practică grupurile dominante politic, social, religios sau etnic produc „patrimoniul autorizat" (Smith 2006). Timothy și Boyd (2003) notează faptul că mare parte din patrimoniu tinde să excludă trecutul minorităților subalterne din societate, favorizând artefacte, locuri și evenimente ale elitei claselor superioare. În acest sens, procesul de promovare al patrimoniului nu este o măsură de egalizare ci una de impunere a puterii și hegemoniei culturale (Harvey 2007**;** Lloyd 2007).

Astfel, elementele cheie ale creării patrimoniului, selecției și autorizării legate de dimensiunile locale ale percepției, reprezentării și managementului, devin relevante în termenii demersurilor incluzive sau de excludere ale participării și planificării. Turismul este o arie în mod deosebit sensibilă la adoptarea unor diverse demersuri asupra patrimoniului și la relația împărtășită sau disjunctivă dintre indivizi, comunități, grupuri etnice, instituții și actori non-instituționali locali sau externi, pentru că oferă o arenă unde contează viziunile despre trecut și viitor. În cele ce urmează vom exemplifica acest lucru prin analiza patrimoniului săsesc din Transilvania.

Managementul patrimoniului în Transilvania săsească

De la dramatica schimbare de compoziție etnică generată de migrația masivă a sașilor transilvăneni, care a avut loc în ultimele decenii, tema conservării și managementului patrimoniului săsesc din regiune este acum de facto "în mâna" societății românești și a actorilor internaționali, fapt care generează întrebări cu privire la multiculturalismul din zonă și dezvoltarea sustenabilă a turismului cultural (http://www.ispmn.gov.ro/).

În realitate, în ciuda schimbărilor profunde în compoziția etnică și socială a regiunii, un număr crescând de clădiri istorice legate de prezența veche săsească au fost salvate datorită implicării rezidenților locali de diferite etnii și sprijinului mai multor instituții naționale și internaționale, un rol major având în mod special fundația *Mihai Eminescu Trust* (MET). Din 1999, MET a realizat multe proiecte cu scopul de a prezerva structura istorică și arhitectura mai multor sate tradiționale săsești, precum Viscri, Malâncrav, Richiș și Alma Vii, astăzi locuite în principal de către români și romi. În urma acestor acțiuni, mai multe gospodării restaurate, având elemente decorative istorice, sunt utilizate ca pensiuni pentru turiști. Astfel, protejarea patrimoniului săsesc a fost elementul central al acestor acțiuni și strategii adoptate de către un număr de actori în scopul de a crea oportunități pentru dezvoltarea turismului în zone marginale profund afectate de sărăcie, șomaj și emigrație.

De fapt, mai multe sate unde s-au desfășurat acțiuni de prezervare și restaurare a patrimoniului sașilor transilvăneni sunt comunități rurale tipic marginale (Botterill *et al.* 2002; Brown și Hall 2000**)**, caracterizate de izolare geografică, declin al populației, distanță față de centrele de decizie, lipsă de putere politică, nivele scăzute de vitalitate economică și infrastructură slab dezvoltată.

În aceste cazuri, s-a dezvoltat un leadership recunoscut local, format în mod esențial din localnici respectați și apreciați pentru aptitudinile lor, activism și dorința de a interacționa, negocia și intra în dialog cu persoane având cele mai diferite origini etnice și bagaj cultural, indiferent de gradul de participare în viața politică formală în cadrul instituțiilor municipale sau județene (Iorio și Corsale 2014). Datorită faptului că respectivele comunități nu au capacitatea să pornească și manageriez proiecte importante de dezvoltare locală, turism cultural și rural din cauza resurselor și aptitudinilor economice reduse, leadership-ul local tinde să opereze interpretând nevoile

comunităților și mediind cu actori puternici, precum instituțiile naționale, antreprenori privați și asociații non-guvernamentale.

Dintre aceste ONG-uri, Mihai Eminescu Trust a produs rezultate semnificative în ceea ce privește prezervarea și restaurarea patrimoniului tangibil și promovare a turismului, datorită faptului că a activat la nivel local prin intermediul liderilor locali. Aceasta este o fundație non-profit româno-britanică care a fost creată în 1999 la inițiativa scriitoarei britanice Jessica Douglas-Home. Cum s-a declarat deja de către directorul MET de-a lungul mai multor conversații și cum este de altfel și enunțat pe site-ul propriu, scopul MET este de a păstra și restaura arhitectura tradițională, a genera surse de venit pentru populația locală și a revitaliza un sentiment de comunitate la care să participe sașii, românii și romii. Prințul Charles al Marii Britanii este patronul regal al MET, a cumpărat o casă la Viscri, lucru care ajută la promovarea acțiunile MET la scară națională și internațională.

Datorită medierii liderilor locali, MET și-a organizat activităților de-a lungul a trei axe:

- S-a pus accentul pe „patrimoniu tangibil", restaurând bisericile fortificate, deschizându-le vizitatorilor, oferind informații despre istoria lor și restaurând fațadele caselor tradiționale, în special cele aparținând stilului arhitectural săsesc. Aceste acțiuni au fost stimulate de includerea unor biserici fortificate protestante din Transilvania (printre care și Viscri) în lista patrimoniului mondial UNESCO.
- Au fost realizate numeroase acțiuni promovării unor forme mixte de turism rural și cultural care erau conduse formal sau informal de localnici, pentru ca aceștia să aibă un câștig care să se adauge practicilor agricole de subzistență și pentru a lega patrimoniul natural și cultural cu beneficii materiale. În satele în care MET operează, s-au deschis „pensiuni model" pentru a încuraja activități similare în zonele în care nu a existat anterior turismul rural.
- Treptat este promovată participarea comunităților locale în proiecte de dezvoltare, încă cu o centrare clară asupra turismului, dar progresiv către extinderea activităților către agricultură, meșteșuguri, educație și sănătate și implicând și puternic marginalizata populație de romi.

MET, împreună cu conducerea locală, ONG-uri și alți actori sociali interesați, precum cooperativele artizanale și agențiile de cooperare transnațională formează un

nivel intermediar de practici active și planificare, care mediază între comunități și instituțiile politice formale printr-un sistem de rețea original și flexibil. Inițiativele turistice solicitate de către rețea generează beneficii considerabile pentru comunitățile rurale mai multor sate săsești din Transilvania, chiar dacă totuși turismul este încă într-o etapă incipientă.

Turismul apare bine integrat în practica actuală a familiilor ca o activitate complementară care contribuie la diversificarea economică și susține tipul de agricultură practicată. Totuși, datorită faptului că turismul se concentrează în special vara și parțial primăvara, această activitate este esențialmente sezonieră. Aceasta nu este neapărat o slăbiciune, datorită faptului că familiile sunt implicate și în agricultură iar turismul este o activitate complementară **(**Iorio and Corsale 2010**;** 2014**).**

Aproape toată mâncarea oferită turiștilor este produsă local și gătită după rețete săsești și românești. Turiștii sunt în special turiști de o zi, dar există și un număr semnificativ de cazări. Rezervările de cazare se realizează cel mai adesea în cadrul pachetelor turistice oferite de agenții de turism străine sau românești care sunt în contact cu MET. Astfel, din punct de vedere operativ MET primește rezervările și distribuie turiștii în locurile de cazare disponibile în sate. Un număr mai mic de vizitatori obține informația de pe site-ul MET și contactează direct proprietarii pensiunilor.

Din activitățile de turism beneficiază chiar și persoanele care nu lucrează direct în turism. Spre exemplu, unii proprietari de pensiuni nu au vaci în gospodărie și sunt obligați să cumpere lapte de la vecinii lor, care sunt bucuroși că pot să vândă laptele care le prisosește. Alte familii care nu sunt implicate în turism beneficiază de prezența turiștilor în sate, deoarece își vând produsele către pensiuni. Alte mici afaceri, precum magazinele de legume și magazinele cu produse artizanale beneficiază și ele.

Începe să apară o mai mare conștientizare a importanței economice a prezervării patrimoniului cultural și natural. Estetica îngrijită a caselor, utilizarea culorilor și materialelor tradiționale, stocarea corespunzătoare a deșeurilor și prezervarea peisajului sunt acum asociate de cea mai mare parte dintre localnici cu beneficii financiare reale.

Educație pentru copii, training-uri pentru adulți, îmbunătățirea infrastructurii și în același timp deschiderea către lumea exterioară sunt facilitate de prezența turismului urmând acțiunile UNESCO, MET, dar și localnicii și diverse ONG-uri implicate. Asta înseamnă și că imaginea „săsească” a străzii principale și bisericile Luterane sunt

percepute de localnici ca resurse importante pentru viitor, deși nu există vreo legătură etnică sau religioasă dintre populația locală și acestea.

Pe de altă parte, acolo unde nu există turism iar MET nu a dezvoltat acțiuni, patrimoniul săsesc nu pare a avea aceeași semnificație pentru localnici care, altminteri, tind să îl aproprieze și încorporeze în propria cultură. Ca evidență a acestui proces, este interesant de observat că românii și romii care locuiesc în vechile case săsești tind să le modernizeze radical punând jaluzele, geamuri și uși de termopan, porți de metal sau balcoane la etaj, sau înlocuiesc micul acoperiș înclinat (trăsătură a caselor din satele săsești) sau schimbă culoarea fațadelor, alegând culori mai puternice. În multe localități au apărut biserici Ortodoxe în stil neo-bizantin în apropierea bisericilor gotice Luterane abandonate. Aceasta poate fi interpretată ca o dorință legitimă a noilor locuitori de a transforma satele în funcție de valorile lor și a provocărilor practice ale vieții cotidiene, fără să țină cont de valoarea intrinsecă a patrimoniului săsesc (Hughes 2008).

În același timp, există și cazuri în care aproprierea patrimoniului săsesc generează forme de hibridizare și/sau „contaminare" culturală. Un număr în creștere de biserici Luterane din comunități săsești în dispariție, rămase fără credincioși și preoți protestanți, au devenit biserici Ortodoxe în sate precum Dipșa, Dumitra, Tărpiu și Vermeș. S-au pus iconostase bogat decorate structurilor gotice austere și au dezvoltat o apropriere intimă a patrimoniului de către comunitățile de români și romi, astfel evitând abandonarea acestor monumente și realizând o conexiune a trecutului, prezentului și viitorului acestor așezări vechi. Rezistența la asemenea adaptări este totuși puternică atât în România cât și în diaspora săsească.

Sinergii

Sinergiile create de acest model de rețea informală sunt o formă particulară de turism comunitar care are nevoie atât de actori exteriori și de medierea liderilor locali. Rețeaua se ocupă în mod direct de unele dintre problemele principale care împiedică comunitățile, în special cele marginale, să aibă inițiative proprii în turism: lipsa de educație și experiență de afaceri, asistență financiară insuficientă, nivel scăzut de participare democratică.

Rețeaua oferă comunității relații sociale de legătură cu lumea exterioară și de apropiere internă (*bridging* și *bonding*) care facilitează procesul de dezvoltare locală.

Prin lobby (pentru protecția patrimoniului săsesc), strângere de fonduri (fonduri internaționale și naționale semnificative au fost obținute pentru a sprijini proiecte), și marketing teritorial (după cum am menționat, MET este în relație cu operatori de turism și face publicitate implicării prințului Charles în activitățile fundației), toate realizate de către rețea, comunitățile locale au obținut relații importante și conexiuni multiple. Prin urmare, datorită faptului că turismul aduce fluxuri semnificative de bani în sate și o parte din ce în ce mai parte din populație beneficiază direct de pe urma lui, se îmbunătățește nivelul general de trai. Localnicii își dezvoltă competențe esențiale datorită faptului că au fost organizate cursuri în turism și alte domenii pentru membrii comunității, care au și primit certificări pentru diferite activități antreprenoriale. Mai mult decât atât, calitatea vieții din respectivele comunități se îmbunătățește nu numai datorită fluxurilor de bani, dar și datorită faptului că infrastructura de bază, de exemplu sistemul de canalizare și stocare a deșeurilor a fost construit datorită acțiunilor activităților rețelei.

În același timp, demersul rețelei ranforsează un sistem existent de relații de reciprocitate în interiorul comunităților, care este relevant atunci când proprietarii unei pensiuni își schimbă informal clienții în funcție de disponibilitățile de cazare, lucru care fortifică un sentiment de apartenență la comunitate. Acest lucru este foarte important într-un context multietnic. Incluziunea socială a crescut, datorită faptului că un număr crescând de proiecte se concentrează din ce în ce mai mult asupra membrilor cei mai săraci ai comunităților, în mod special asupra romilor. Dialogul interetnic a fost și acesta întărit. Comunitățile de români și de romi au acceptat ideea că patrimoniul săsesc este dominant și important pentru imaginea exterioară a satului și nu arată resentimente față de acest lucru. Semne bilingve în română și germană sunt bine primite de către localnici, o excepție pozitivă într-o țară în care relațiile dintre diferite grupuri etnice nu sunt întotdeauna armonioase.

Din interviurile și discuțiile realizate de-a lungul anilor, localnicii par a înțelege și a fi de acord cu demersul rețelei, care intenționează să aducă beneficii materiale și sociale în primă fază, pentru ca mai apoi să implice și participarea localnicilor. Cu toate acestea, acest demers orientat către peisaj al turismului cultural și identităților implică restricții severe restaurărilor exterioare, care trebuie să fie realizate în stil săsesc,

împiedicând utilizarea mai multor materiale moderne și, ca o consecință, limitează dorințele localnicilor care doresc să utilizeze stiluri diferite.

Chiar dacă rezultatele realizate de către menționata rețea informală produc schimbări tangibile pentru dezvoltarea locală, nu s-a realizat încă o împuternicire reală a populației locale. Chiar dacă au existat și inițiative „de jos în sus", rezultatele depind de acțiunile liderului local și a actorilor externi care au identificat prioritățile pentru procesul de dezvoltare. Aceasta a fost, cel puțin în perioada inițială, o strategie esențială datorită faptului că la început comunitatea nu era familiarizată cu noțiunea de participare, precum am menționat deja; dar însemna și că majoritatea populației nu găsise încă o cale de a-și exprima viziunea în mod direct. La ora actuală este o nevoie evidentă pentru un sistem comprehensiv de participare, iar comunitățile trebuie să fie ajutate atât să ia parte într-un asemenea proces participativ, cât și să se adapteze la economia de piață (Hughes 2008**;** Linsell 2008).

Grupurile de romi în particular, trebuie să fie mai implicați în procesele de luare a deciziilor. O parte importantă a lor încă trăiesc precar din agricultură de subzistență, locuind în case lipsite de confort minimal la periferia localităților săsești. Condiția lor de sărăcie persistentă nu poate fi singura cauză a lipsei participării publice, care de asemenea nu poate fi încredințată actorilor externi. În plus, în cea mai mare parte din timp, aceștia sunt forțați să își conducă acțiunile fără colaborarea autorităților locale, care ar trebui să aibă un rol mai activ în aceste procese de dezvoltare participativă.

O slăbiciune majoră și o provocare importantă este relația dificilă dintre instituții și comunități, lucru de altfel confirmat în interviuri atât de localnici cât și de reprezentanți ai autorităților locale. Chiar și la 28 de ani de la căderea regimului comunist, dialogul real rămâne în general foarte slab. Predispoziția de a asculta și a implica comunitățile locale, de a experimenta forme de participare, transfer și împuternicire, este încă sporadică și datorită faptului că autoritățile nu au fost niciodată învățate să implice comunitățile locale. Dar precum am menționat, această slăbiciune este evidentă în mod particular când este vorba de implicarea populației de romi de către administrația locală.

În același timp, comportament electoral special legat de politici clientelare, fenomenul de auto-excludere și un sentiment generalizat de inadecvare educațională ține o parte însemnată a populației de romi în afara procesului politic din România (Denton

2003). Relațiile dintre comunitățile de români, germani și maghiari pe de o parte, și comunitățile de romi pe de alta, nu sunt totdeauna armonioase în zonă, iar episoade de discriminare sunt totuși frecvente. Lipsa de încredere și reținerea față de populația de romi îndepărtează administrația de populație, și parțial explică de ce instituțiile nu au jucat întotdeauna un rol însemnat în eforturile de dezvoltare susținute de către rețeaua mixtă de actori interni și internaționali pe care am descris-o (https://www.socioromap.ro/). De fapt, unele dintre cele mai bune practici în implicarea comunităților de romi și a indivizilor în proiecte de dezvoltare participativă, în special legate de educație, training și împuternicire pentru auto-organizare și auto-suficiență, sunt de fapt legate de acțiunile rețelelor interne și internaționale și a ONG-urilor, precum MET sau Fundația Adept, care se concentrează pe dimensiunea rurală (http://www.mihaieminescutrust.org/; http://www.fundatia-adept.org/). Inadecvarea persistentă a implicării instituționale, dimpotrivă, poate conduce la provocări serioase pe termen lung.

După cum s-a observat deja, „patrimoniului săsesc" i s-a acordat multă importanță în procesul de dezvoltare a turismului de către liderii locali sau actorii sociali externi, dar care, pe termen lung, se poate transforma într-un risc. Imaginea satului care este construită și „vândută" lumii exterioare se bazează pe memoria patrimoniului german (Hughes 2008**;** Klimaszewsky și Nyce 2009; Klimaszewsky *et al*. 2010), deși populația este formată în mai mult de 90% din români și romi care aparțin religiei Ortodoxe în cea mai mare parte. Turiștii fac poze cu casele săsești având înscrisuri și nume germane, proaspăt vopsite, iar vizitele la bisericile Luterane reprezintă punctul culminant al vizitării acestor sate. Adesea sunt lăsate deoparte din cadrul acestor vizite atât bisericile Ortodoxe cât și zonele vechi românești și rome ale localităților. Deși accentul pus pe patrimoniul săsesc nu a produs conflicte sau nemulțumire în rândul populației actuale non-germane, această discrepanță este bine cunoscută atât liderilor locali cât și MET.

Turismul este suspendat între imaginea rurală romantică a satelor săsești neschimbate de secole și comunități formate din oameni reali, având etnii diferite, care se luptă să supraviețuiască într-o țară săracă, încercând să integreze turismul în viața lor cotidiană atfel încât să poată să își asigure necesarul de resurse pentru traiul de zi cu zi. Este necesar însă ca cele două dimensiuni amintite să fie integrate, acesta reprezentând

și o provocare de termen lung. Dincolo de o atitudine pozitivă față de patrimoniul german, care este atât de atractiv pentru turiști și atragerea de fonduri, pot să apară diferite forme și teme „intermediare".

Riscul „muzeificării" este în mod clar prezent, ca și riscul gentrificării. Aceste sate incluse în lista patrimoniului mondial UNESCO sunt acum cunoscute și sunt adesea incluse în documentare naționale și internaționale, fiind considerat exemple pozitive de „sustenabilitate". Odată cu implicare prințului Charles al Marii Britanii ca un promotor major al acestei zone, câțiva străini bogați au cumpărat case în aceste sate și le folosesc ca pensiuni sau case de vacanță. Provocarea, care este bine-cunoscută liderilor locali, MET-ului și altor actori din rețea, este aceea de a „ține comunitățile pe loc", și de a difuza modelul de dezvoltare în sate mai apropiate sau mai distante pentru a reduce riscurile și de a evita concentrarea turismului doar în anumite puncte, care pot să depășească capacitatea de primire din aceste sate și să pună în umbră restul regiunii. Oricum însă, lipsa leadership-ului local, marginalizarea generală a comunităților de romi, lipsa de încredere generalizată față de orice formă de asociere economică și implicarea slabă a instituțiilor locale, au împiedicat apariția altor exemple similare în alte zone din Transilvania.

Satele experimentează, astfel, o transformare din zone izolate, tradiționale, în destinații turistice, fapt care produce consecințe pozitive dar în același timp forțează comunitățile să reconsidere relațiile lor cu locul în care trăiesc și cu istoria proprie. Rețeaua mixtă formată din actori sociali din interiorul și exteriorul comunităților încearcă să asiste satele în această transformare, dar rezultatul final este încă necunoscut.

Subiecte și perspective

Ținând cont de populația actuală a vechilor așezări săsești din Transilvania și relația acestei populații cu patrimoniul material și imaterial german rămas în această aici, este adesea promovat un demers incluziv bazat pe un model de „turism comunitar" (Iorio și Wall 2012). Oricum, termenul „comunitate" poate fi definit foarte diferit, atât în medii urbane cât și rurale. Adesea trebuie reconsiderat mitul comunității omogene și armonioase care a fost asumat la un moment dat în paradigma developmentală bazată pe comunitate (*community-based development*).

Vechile așezări săsești din Transilvania sunt acum comunități complexe (*multifaceted communities*) care experimentează schimbare socială și economică profundă după exodul fostului grup etnic dominant (sașii) și după căderea regimului comunist. Lipsa de cunoaștere și experiență despre participare publică, în mare parte datorată și fostului model al sistemului politic centralizat, afectează profund capacitatea comunităților de a se adapta autonom acestor schimbări complexe. Combinarea acțiunilor venite din partea leaderhip-ului local și a actorilor externi a putut însă să depășească unele bariere ale inițiativelor turismului intern, precum lipsa resurselor financiare, izolarea geografică, experiența redusă în domeniul turismului și lipsa cunoașterii despre procesele de participare democratică. De fapt, inițiativele și acțiunile bine-cunoscute ale MET, împreună cu determinarea pentru dezvoltare locală integrată centrată pe conservarea patrimoniului săsesc material și management local al dezvoltării turismului cultural, arată o combinație originală și activitate de rețea printre actori locali și externi. În absența acestei rețele mixte, comunitățile românești și rome, care moștenesc patrimoniul săsesc, cel mai probabil nu ar fi avut puterea și cunoașterea necesară de a începe sau susține un proiect comunitar de turism.

Rolul central al acestei rețele, formată din lideri recunoscuți local și actori sociali implicați în strângerea de fonduri și promovare, implică faptul că aceste comunități locale, chiar dacă sunt interesate să primească beneficiile materiale rezultate din turism, și fiind ocupați în acest domeniu direct sau indirect, totuși nu sunt complet implicați în participarea la luarea deciziilor.

Acest model de turism pare să îndeplinească criteriile unei paradigme de sustenabilitate, dacă recunoaștem faptul că turismul este sustenabil atunci când se produce ca un proces centrat pe oameni care se concentrează asupra comunităților și în mod special asupra a ceea ce posedă oamenii (cunoaștere, bunuri, competențe, etc.) și asupra resurselor locale (naturale, fizice, umane și sociale, etc.).

Exemplele de succes relativ, în mod deosebit în așezări rurale precum Viscri, Malâncrav, Richiș și Alma Vii, unde restaurarea arhitecturii săsești s-a produs în paralel cu o creștere semnificativă în vizibilitate turistică și număr de sosiri, s-au bazat pe capacitatea rețelei de a constitui relații de legătură (*bridging*) care au legat comunitatea locală de restul lumii. În acest mod, comunitățile au primit fonduri, cunoaștere, idei și inovații, care le-au ajutat să înceapă activități în domeniul turistic. De asemenea, rețeaua

a intensificat relațiile de apropiere (*bonding*) în interiorul comunităților, accentuând sentimentul oamenilor de apartenență la sat și sentimentul de cooperare. În același timp, vechea segregare spațială între grupurile etnice, români, maghiari, romi și sași, începe să fie erodată.

Utilizând conceptualizarea propusă de Iorio și Wall (2012), rolul și determinarea liderilor locali este fundamental în acest tip de activitate de rețea. Conducerea locală, precum cea demonstrată de aceea care activează în Transilvania săsească prin MET, poate să aibă o contribuție vitală la construirea unei rețele formată din actori locali și externi și pot lucra și ca mediatori, împiedicând astfel în cadrul comunității apariția unui sentiment de „a fi fost condus de străini". În calitate de localnici, ei înțeleg structurile de relații locale și ceea ce poate să funcționeze, dar ei au și capacitatea de a stabili relații vitale în afara comunității. Ei pot să construiască punți între diferite grupuri etnice și sociale. Astfel, în anumite condiții, o comunitate mică, în special una cu o istorie limitată de participare publică, poate accepta și chiar justifica ideea de a pune deoparte participarea, delegând procesul de luare a deciziilor către o rețea de actori de încredere, cel puțin în prima parte a procesului de dezvoltare, pentru a crește șansele de succes. Probabil că se poate avea un rol mai activ pe măsura ce experiența și încrederea în sine crește.

În orice caz, acest tip de rețea are riscurile și provocările sale inerente. În cazul acestui model de rețea, patrimoniul săsesc și istoria lui sunt promovate atât de experți internaționali cât și de persoane cu influență la nivel local, acesta fiind cel mai adecvat mod de a genera dezvoltarea turismului și de a succede pe piața de turism patrimonial. Oricum, promovând o imagine a unui sat sau oraș bazat pe rămășițele prezenței germane poate crea o formă de patrimoniu disonant.

Cultura romă, în mod particular, este doar arareori parte din oferta și experiența turistică și este eclipsată de patrimoniul săsesc, românesc sau maghiar. Muzica, dansurile, costumele, mitologiile și meșteșugurile, celebrările mâncarea sau identitatea specifice romilor, care pot fi zărite de turiști în cadrul călătoriilor lor prin Transilvania, de fapt nu sunt prezentate, explicate sau promovate ca parte din patrimoniul transilvănean. Acest fapt confirmă marginalitatea și poziția lor subalternă din punct de vedere social, economic și politic. Trebuie de asemenea menționat faptul că împrumutul cultural a fost întotdeauna o caracteristică a Transilvaniei și mai multe elemente ale

patrimoniului și stilului de viață local aparțin comunităților ca atare, indiferent de compoziția etnică a acestor comunități.

O mare parte a populației actuale acceptă în mod pragmatic să fie custozii patrimoniului săsesc deoarece acesta este considerat a fi o parte importantă a identității locale și un instrument de participare la beneficiile turismului. Alți rezidenți, în mod special cei neimplicați în afacerea turismului, pot să fie dezamăgiți de dezechilibrul dintre fondurile alocate restaurării clădirilor vechi și situația precară a infrastructurii și a serviciilor necesare pentru viața cotidiană (drumuri, transport public, școli, spitale, luminatul străzilor, etc.). Lipsa de locuri de muncă, salariile scăzute și productivitatea scăzută a agriculturii de subzistență rămân problemele principale ale populației.

Mai mult decât atât, apar dinamici sociale noi legate de distribuția spațială a populației fostelor sate săsești. Familiile de români și romi și persoane care s-au mutat treptat în vechile zone rezidențiale săsești din interiorul satelor și orașelor, astfel aproape de centrele acestor localități și aproape de cele mai importante atracții turistice locale, reprezentate de bisericile fortificate și cele mai bine păstrate gospodării, tind să beneficieze mai mult de oportunitățile legate de acest patrimoniu și să dezvolte o legătură mai puternică cu istoria acestor așezări. Într-o anumită măsură, ei pot să fie considerați „moștenitorii" sașilor și datorită faptului că ei au achiziționat, închiriat sau luat în custodie proprietăți de la sașii care au plecat, astfel inițiind și adesea chiar păstrând relații personale cu vechii locuitori. Astfel, ei împrumută din punct de vedere simbolic statusul ridicat pe care l-au avut sașii odinioară, lucru confirmat de observații directe, interviuri și conversații.

În mod particular, familii și persoane de etnie romă care au participat cu succes în proiectele de training și împuternicire organizate de ONG-uri și rețele, experimentând și realizând avantajele materiale care sunt generate de protecția patrimoniului și a peisajului, au acces la oportunități relativ consistente, utile pentru proiecte personale de mobilitate socială. În același timp, aceia care nu sunt în această situație, fie că nu pot să participe sau nu vor, riscă să rămână într-o poziție marginală. Distribuția spațială a acestor componente diferite este semnificativă, căci cei din urmă rămân în zonele sărace ale acestor așezări, în mod tradițional denumite „țigănie".

În general putem spune că atunci când turismul se dezvoltă în comunități multietnice, se poate promova fie patrimoniul aparținând doar unuia dintre grupuri, sau

poate fi ales un demers multicultural. Așa cum am văzut, diferite subiecte pot să apară în astfel de cazuri. Dimensiunea politică a procesului de patrimonializare și management al patrimoniului apare clară atunci când analizăm turismul patrimonial și procesele de participare locală. Este o dimensiune puternic asociată cu producția, interpretarea și reprezentarea unei anumite ordini sociale printr-o imagine selectată a trecutului și viitorului (Ashworth *et al* 2007; Poria și Ashworth 2009)**.** Discuții critice sunt legate de o „autorizare" a anumitor aspecte și relicve din trecut, sau cu interpretarea și narațiunea, atunci când acestea sunt selectate grupuri dominante politic, economic sau cultural. Aceasta pune în umbră elemente alternative sau reprezentări narative care provin de la grupuri minoritare sau marginale, astfel susținând apariția unor conflicte potențiale (Smith 2006; Timothy și Boyd 2003**;** Tunbridge și Ashworth 1996). Însă, mai ales în zonele rurale unde procesele participative, incluzive și transetnice sunt relativ ușoare, riscurile unor potențiale conflicte sunt mai reduse.

Aceste riscuri par să fi fost conștientizate, dar au fost considerate minime de actorii principali care se ocupă de patrimoniul săsesc și turismul cultural din Transilvania. În fapt, în prezent pare să se dezvolte modelul de activitate urmărit în multe așezări săsești din Transilvania, care a accentuat inițial patrimoniul unui anumit grup etnic. În timp însă proiectele legate de patrimoniu încep să se orienteze către reprezentarea tuturor grupurilor etnice și oferind beneficii tuturor, inclusiv populației marginale de romi, folosind un demers pragmatic și realist de marketing turistic. Acesta este un aspect central deoarece partea cea mai importantă a proceselor de dezvoltare a turismului cultural trebuie să se bazeze pe incluziune, deoarece atât grupurile marginale cât și grupurile puternice, trebuie să aibă șanse reale și instrumente care să le permită să reflecteze în mod efectiv asupra identităților și aspirațiilor lor. Exemplele de succes, precum Sibiul, Biertanul, Viscriul, pot fi utilizate ca puncte de reflecție atât pentru alte vechi așezări săsești din Transilvania, sate și orașe, cât și pentru orice alte localități multietnice care caută să dezvolte turism patrimonial. Transilvania, deja bine-cunoscută ca regiune multietnică, poate să își îmbunătățească imaginea și oferta printr-un demers echilibrat și incluziv privind patrimoniul și identitatea, demers simultan de conservare și inovare socială.

Bibliografie

Ashworth, Gregory J., Graham, Brian J. și John E. Tunbridge. 2007. *Pluralising Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*. London: Pluto.

Botterill, David, Haven, Claire și Tim Gale. 2002. „A Survey of Doctoral Theses Accepted by Universities in the UK and Ireland for Studies Related to Tourism, 1990–1999." *Journal of Tourist Studies* 2 (3): 283-311.

Brown, Frances și Derek Hall, ed. 2000. *Tourism in Peripheral Areas: Case Studies*. Clevedon: Channel View Publications.

Chambers, Erve. 2005. „Can the Anthropology of Tourism Make Us Better Travelers?" *NAPA Bulletin* 23: 27-44.

Graham, Brian. 2002. „Heritage as Knowledge: Capital or Culture?" *Urban Studies* 39 (5-6): 1003-1017.

Graham, Brian., Ashworth, Gregory J. și John E. Turnbridge. 2000. *A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*. London: Arnold.

Graham, Brian și Peter Howard. 2008. „Heritage and Identity." În *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity,* editori Brian Graham și Peter Howard, 1-15. Aldershot: Ashgate.

Denton, James. 2003. „Roma Political Participation in Bulgaria, Romania and Slovakia." *National Democratic Institute for International Affairs* (NDI), www.ndi.org.

Halbwachs, Maurice. (1925) 1992. *On Collective Memory*. Reprint, Chicago: University of Chicago Press.

Harvey, David C. 2007. „Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies." În *Cultural Heritage: Critical Concepts in Media and Cultural Studies, vol. 1,* editor Laurajane Smith, 25-44. London: Routledge.

Hughes, Alina. 2008. „Will There be Conflict? Identity and Values Tensions in Transylvania's Saxon Villages." *Europolis, Journal of Political Science and Theory* 4: 309-328.

Iorio Monica și Andrea Corsale. 2014. „Community-Based Tourism and Networking: Viscri, Romania." *Journal of Sustainable Tourism,* 22 (2): 234-255.

Iorio, Monica și Andrea Corsale. 2010. „Rural Tourism and Livelihood Strategies in Romania: Hearing from Families' Experiences." *Journal of Rural Studies* 26 (2): 152-162.

Iorio, Monica și Geoffrey Wall. 2012. „Behind the Masks: Tourism and Community in Sardinia." *Tourism Management* 33 (6): 1440-1449.

Klimaszewsky, Cheryl, Bader, Gail E., Nyce, James M. și Brian E. Beasley. 2010. „Who Wins? Who Loses? Representation and "Restoration" of the Past in a Rural Romanian Community." *New Library World* 59 (2): 92-106.

Klimaszewsky, Cheryl și James Nyce. 2009. „Does Universal Access Mean Equitable Access? What an Information Infrastructure Study of a Rural Romanian Community Can Tell Us." *New Library World* 110 (5-6): 219-236.

Linsell, Nikki. 2008. *Whose Heritage Are We Restoring? The Role of Conservation Practitioner and Community Participation in the Respectful Evolution of the Villages of Saxon Transylvania*. Blurb.

Lloyd, Annemaree. 2007. „Guarding Against Collective Amnesia? Making Significance Problematic: An Exploration of Issues." *Library Trends* 56(1): 53-65.

Lowenthal, David. 1998. *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Peckham, Robert Shannan, ed. 2003. *Rethinking Heritage: Cultures and Politics in Europe*, 90-101. London: Tauris.

Poria, Yaniv și Gregory Ashworth. 2009. „Heritage Attractions – A Resource for Conflicts." *Annals of Tourism Research* 36(3): 522-525.

Rakić, Tijana și Donna Chambers. 2008. „World Heritage: Exploring the Tension Between the National and the 'Universal'." *Journal of Heritage Tourism* 2(3): 145-155.

Smith, Laurajane. 2004. *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*. London: Routledge.

Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. London: Routledge.

Timothy, Dallen J. și Stephen W. Boyd. 2003. *Heritage Tourism*. London: Prentice Hall.

Tunbridge, John E. și Gregory J. Ashworth. 1996. *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester: Wiley.

Site-uri web

http://www.fundatia-adept.org/

http://www.ispmn.gov.ro/

http://www.mihaieminescutrust.org/

https://www.socioromap.ro/

Sibiu, Capitală Europeană a Culturii 2007: Germanitatea sașilor ca brand cultural românesc[1]

Monica Stroe

Introducere

Cu mult timp în urmă, când orașul german Hamelin fusese afectat de o invazie de rozătoare, un bărbat cu îmbrăcăminte multicoloră a apărut de nicăieri și a promis locuitorilor o soluție, în schimbul unei recompense. Atunci când propunerea sa a fost acceptată, străinul a început să cânte la fluierul său și să ademenească rozătoarele în afara orașului, către un râu din apropiere, salvând astfel așezarea de problema sa. În ciuda succesului, locuitorii și-au încălcat promisiunea și au refuzat să-l plătească. La nu prea multă vreme după asta, într-o zi în care locuitorii orașului erau la biserică, flautistul s-a întors răzbunător și a cântat din nou la fluierul său, de data asta atrăgând toți cei o sută patruzeci și trei de copii din Hamelin, care l-au urmat afară din oraș și nu au mai fost văzuți vreodată.

Legenda Flautistului din Hamelin, popularizată sub formă de basm de către frații Grimm, este, de fapt, bazată pe o poveste despre migrație. O explicație care datează încă din perioada în care povestea își are originile susține că acei copii din Hamelin au ajuns în Transilvania, unde s-au stabilit și au construit cele 7 fortărețe din regiune. „Descendenții" germani (sași) ai copiilor din basmul despre Hamelin au format, timp de opt secole, unul dintre cele mai proeminente grupuri etnice din Transilvania.

Mai aproape de zilele noastre, în anii '90, călătoria migratoare din Germania spre Transilvania se inversase, îndreptându-se categoric spre cealaltă direcție, coloniștii germani/sași începându-și drumul de întoarce către tărâmul de origine. Cândva o populație numeroasă, care contribuia caracterului multi-etnic al Transilvaniei, sașii au început să emigreze masiv din România în perioada comunistă, ritmul plecărilor accelerându-se și mai mult după 1989. În prezent, minoritatea germană mai e prezentă doar în proporție de 0,3% din totalul populației. Relatări contemporane ale sașilor

[1] Prezentul articol a apărut inițial în volumul Susanne Küchler și László Kürti (coord.). 2011. Every Day's a Festival: Diversity on Show. Wantage UK: Sean Kingston, pp. 83-112.

transilvăneni consemnează sate aproape părăsite și biserici fortificate în ruine ca ultime rămășițe a prezenței lor în România.

Povestea contemporană a sașilor îi plasează în mijlocul unui eveniment de anvergură europeană: Capitala Europeană a Culturii, un festival pe durata unui an întreg, care a pus presiune pe orașul ardelean Sibiu (câștigătorul titlului în 2017) să producă o imagine puternică pentru un public de dimensiuni continentale.

Ipoteza mea de cercetare, considerând rolul germanității în festivalul cultural, este că festivalizarea identității locale, inerentă ocaziei, a determinat factorii de decizie și operatorii culturali ai Sibiului să reînvie diferite expresii ale germanității, unele dintre ele demult uitate, pentru a cuprinde o temă centrală de „spectacol identitar" al orașului. Asta s-a datorat pe de o parte capitalului simbolic ridicat pe care germanitatea îl poartă atât la nivel local, cât și la nivel național, și pe de altă parte oportunității de a transforma acest capital simbolic în europenitate, pentru a imprima festivalului o aură de atractivitate în afara granițelor. Mă concentrez, așadar, pe potențialele utilizări pragmatice ale etnicității ca parte dintr-o strategie politică, culturală și economică, un mod de a obține titlul de Capitală Europeană a Culturii și de a accesa resurse simbolice și materiale: potențial de centralitate și prestigiu în context european, un boom turistic și cooperare economică cu țări vorbitoare de limbă germană. Principala motivație a cercetării e potențialul recunoscut al evenimentului Capitală Europeană a Culturii, de a funcționa ca scenă pe termen lung (un an) pe care patrimoniul și reprezentările identitare locale pot fi afișate.

Cercetarea a constat în principal din muncă etnografică – observație participativă și interviuri – atât în mijlocul festivalului (mai 2007), cât și cinci luni după încheierea sa (mai 2008), susținută de analiză de discurs și de conținut concentrată pe diferite categorii de materiale promoționale. Etnografia spațiului public din cadrul Sibiu 2007 include observații la fața locului în materie de teritorialitate, afișarea etnicității, încadrarea simbolică a patrimoniului etc. M-am concentrat pe identificarea și descrierea siturilor turistice și spațiilor culturale (muzee, monumente, magazine de suveniruri) și mi-am propus să mapez dezbaterile politizate din jurul afișării identității locale: rețeaua complexă de mize politice (în sensul larg) ale procesului de organizare a festivalului și la multiplicitatea de expresii pe care construirea identității a agregat-o.

În cele ce urmează îmi propun să descriu construcția identității locale în 2007: politicile patrimoniale premergătoare festivalului, legăturile orașului cu valorile europene prin mijloace precum branding local și programe culturale, conexiunile construite cu cealaltă capitală culturală europeană a acelui an, Luxemburg, precum și modul în care orașul relaționează cu propriul său context geografic (la nivel regional, național și european).

Secțiunea privitoare la cercetarea de teren explorează mijloacele prin care identitatea este afișată în spații publice. Cu alte cuvinte, descrie scena festivalului Capitală Europeană a Culturii 2007 (CEC ’07) prin recunoașterea modului în care construcția simbolică a spațiului public funcționează ca un cadru pentru programul cultural. Munca de teren mi-a oferit ocazia să documentez evoluția etnicizării spațiilor publice între începuturile festivalului și perioada imediat următoare încheierii sale, așa cum apăreau în prima jumătate a anului 2008. O secțiune oferă detalii despre afișarea patrimoniului arhitectural săsesc și a revendicărilor etnice a spațiului public, urmate de o discuție despre memorie și comemorare și modul în care istoria orașului se regăsește în spațiul public. Analiza continuă cu o încercare de a înțelege modul prin care etnicitatea modelează relatările muzeografice ale patrimoniului local. O altă secțiune încadrată, precum cea anterioară, în categoria analitică a obiectificării culturale (Handler *et al*. 1984) prezintă comodificarea etnicității: cum industria turistică a transformat identitatea locală în suveniruri de consum, albume, vederi etc. Scopul cercetării este de a oferi posibile instrucțiuni pentru a răspunde la trei întrebări interdependente în legătură cu impactul festivalului asupra politicilor de identitate și a patrimoniului cultural: „ce”, „cum” și „de ce” contează etnicitatea în Sibiul contemporan.

Festivalizarea orașului: Capitala Europeană a Culturii

Patrimoniul local german a fost adus în atenția publicului în 2007, când orașul transilvan a devenit Capitală Europeană a Culturii. O tradiție europeană care datează din 1985, titlul a fost împărțit în 2007 între Sibiu și Luxemburg. Titlul deținut de Sibiu a coincis cu admiterea României în Uniunea Europeană, o coincidență care a putut fi folosită în scopuri diplomatice, iar orașul a fost propulsat pe o scenă culturală mult mai mare, cu un public de dimensiuni europene.

Programul, inițial denumit Orașul European al Culturii, a fost lansat în 1985 de către Consiliul de Miniștri, la inițiativa Melinei Mercouri, la acel moment ministrul de cultură al Greciei. Planul din spatele inițiativei era de a forma o identitate comună și de a apropia națiunile europene. A devenit popular în scurt timp și, până în 2007, 35 de orașe deținuseră deja titlul. Principalele sale obiective rămân neschimbate: evidențierea bogăției și diversității culturale ale Europei și promovarea cunoașterii reciproce dintre cetățenii europeni, promovând idea unei comunități europene[2]. Atunci când formulează aplicația, orașele sunt sfătuite să plănuiască evenimentul cu carta europeană ca model principal (mai exact, contribuția locală la patrimoniul cultural continental) și să aibă în vedere multidisciplinaritatea: să includă arte vizuale, muzică, arhitectură și artele spectacolului, de preferat grupate în jurul unei teme comune. În fiecare an evenimentul are loc ori într-un oraș ori în două[3], în cazul din urmă cerința principală fiind ca cele două orașe să dezvolte programe comune.

Spre deosebire de titluri precum siturile din Patrimoniul Mondial UNESCO, titlul de Capitală Europeană a Culturii nu este acordat exclusiv pentru valoarea patrimoniului său, nici nu poate fi susținut exclusiv de o viață culturală robustă; aplicațiile trebuie să dețină informații legate de ambele aspecte, într-o abordare creativă. *Ghidul pentru orașele care se pregătesc pentru depunerea candidaturii,* oferit de Comisia Europeană, recomandă o abordare de sus în jos, care să construiască pe baza specificului local și care să abordeze dimensiunea europeană: rolul pe care orașele l-au jucat în cultura europeană, legăturile pe care le au cu Europa și expresii ale apartenenței. De asemenea, trebuie să demonstreze participarea curentă în viața culturală și artistică europeană, alături de caracteristicile lor specifice[4].

Programul CEC și obiectivele oficiale declarate de către Comisia Europeană cunosc diferite interpretări în planificarea organizatorilor. Raportul Palmer (Palmer 2004) a concluzionat că, în general, orașele urmăresc câteva obiective și motivații proprii, printre care se numără îmbunătățirea infrastructurii culturale, extinderea audiențelor culturale la nivel local și dezvoltarea legăturilor cu diverse regiuni europene.

[2] Comisia Europeană, „Guide for cities applying for the title of European Capital of Culture" (ec.europa.eu/culture/pdf/doc633_en.pdf – accesat 3 august 2008).
[3] In 2000 evenimentul a fost organizat în mod excepțional în nouă orașe europene, dintre care cinci nu se aflau în țări membre UE la momentul respectiv.
[4] Comisia Europeană, „Guide for cities applying for the title of European Capital of Culture" (ec.europa.eu/culture/pdf/doc633_en.pdf – accesat 3 august 2008), p. 12.

Proliferarea evenimentelor culturale caracteristice pentru o Capitală a Culturii produce *festivalizare*, „folosirea crescândă a festivalurilor pilot și a evenimentelor culturale de mari dimensiuni ca metodă de a comercializa orașe mari” (Hitters 2007, 282). Acest tip de festival cultural major este asociat cu construcția de noi reprezentări urbane și cu coeziunea socială. Astfel, „perspectiva de a schimba un oraș merge mai departe decât scopurile strict culturale ale evenimentului în sine” (Herrero *et al*. 2006, 305). Strategiile orașelor CEC sunt clasificate de către Hitters (2007, 284) în trei categorii. Prima este așa-zisul model cultural elitist, care se concentrează pe organizarea de programe culturale și artistice cu o tendință spre elitism și specializare (caracteristici ale primelor Capitale – Florența, Amsterdam, Berlin și Paris, unde popularizarea orașelor nu era o prioritate atât de mare). Glasgow, CEC 1990, a introdus modelul regenerării urbane: un amestec între cultură și dezvoltare și regenerare urbană (tipic pentru orașele care au nevoie să își îmbunătățească imaginea). Cel de-al treilea tip, modelul socioeconomic, asociat de autor cu Antwerp 1993, este direcționat către priorități socioeconomice. Altfel spus, strategiile orașelor încearcă să acomodeze nevoi locale în conformitate cu valori și obiective europene.

Figura 1. Piața Mare, așa cum a fost pregătită pentru parada medievală. Baloane cu logoul Sibiu 2007 au fost oferite trecătorilor. Monica Stroe, mai 2007.

Germanitate: trecut și prezent

Vizibilitatea națională și europeană a Sibiului deja crescuse în anii premergători evenimentelor din 2007, un paradox de reprezentare la nivel local: alegerile locale din

2000 au fost câștigate cu o majoritate absolută de către candidatul sas la postul de primar, Klaus Iohannis, din partea organizațiilor politice a minorității germane din România (Forumul Democrat al Germanilor din România). Rezultatul a fost unul demn de atenție, dată fiind structura etnică a orașului: românii formează 95% din populație, cu doar 1,6% din cetățeni având origine săsești. Câștigătorul din 2000 al alegerilor pentru postul de primar a fost reconfirmat pentru un al doilea mandat în 2004, cu 88,7% din voturi, alături de un consiliu local cu o majoritate germană[5], iar în 2008, anul ulterior CEC, a fost reales pentru a treia oară. În timpul mandatului lui Klaus Iohannis, Sibiul a câștigat titlul de Capitală Europeană a Culturii (în parteneriat cu Luxemburg, bazat pe origini germane comune).

Sibiu, unul dintre cele șapte orașe fortificate ale Transilvaniei, a fost fondat de sași în 1191. Structura etnică a orașului este acum opusul celei din secolul al XII-lea. Cunoscut în perioada medievală sub numele său german, Hermannstadt, orașul a fost redenumit în mod oficial Sibiu în anii 1920, dar a păstrat o bogată componentă multietnică până în ultima decadă a regimului socialist, când populația săsească a scăzut dramatic, parțial din cauza politicilor naționaliste promovate de Nicolae Ceaușescu, parte din eforturile regimului de a întări statul național unitar. În 1985, un studiu al antropologei americane Katherine Verdery susținea că, în cazul sașilor, „etnicitatea germană a încetat să mai însemne apartenența la un grup etnic solidar și conștient de sine și constă doar în diferențe individuale stereotipice față de non-germani, în moduri care nu includ vreo strategie sau organizare de grup” (Verdery 1985, 63). Presiunea exercitată asupra lor de către statul român, care era în mijlocul unui proces de a crea o națiune omogenă etnic, a fost dublată de disponibilitatea Republicii Federale Germane de a plăti o răscumpărare pentru cei care se întorc. Astăzi, cu aproape 2000 de membri, comunitatea săsească din Sibiu este, conform datelor neoficiale, a treia minoritate a orașului, după maghiari și romi[6]. Pornind de la absența aproape totală a unei comunități săsești care să păstreze semnificațiile unui „mit al sașilor” propriu, am pornit în căutarea rolului jucat de germanitate în reprezentările contemporane ale identității locale.

[5] Scopul acestui capitol nu permite o discuție in extenso despre prezența și natura stereotipurilor pozitive despre sași în România și în mod special în Transilvania (mitul sasului). Dezvoltarea argumentului cu privire la opțiunile electorale locale în Stroe 2011.

[6] Este interesant de observat că procentul populației rome nu este prezent pe pagina Primăriei Sibiu, împreună cu celelalte date despre minorități etnice. Județul Sibiu are însă, conform INS, unele dintre cele mai mari densități de populație romă.

Scena festivalurilor din România, o scurtă istorie

CEC ’07 a fost cel mai mare festival organizat până atunci în România în perioada post-socialistă. Ultimul festival de amploare similară a fost Cântarea României, un exemplu reprezentativ pentru „manipularea politică simbolică a domeniul cultural” (Giurchescu 1987, 164). S-a asemănat cu CEC ’07 prin prezența sa intensă în spațiul public, dimensiunea publicului și prin potențialul său simbolic de a construi noi definiții de apartenență și reprezentări colective. După 1989, scena festivalurilor s-a diversificat prin apariția câtorva festivaluri locale. În sistemul binar de *Volkfest* (festival comunal) și festival artistic (Hunyadi *et al.* 2006), prima categorie este reprezentată în majoritatea comunităților urbane și în multe din cele rurale sub forma zilelor orașului sau a festivalurilor berii. În deceniul care anticipa integrarea României în Uniunea Europeană a crescut numărul sărbătorilor publice legate de „Ziua Europei”. Globalizarea și apariția trendurilor consumiste a adus, de asemenea și sărbători comerciale ca Valentine’s Day sau Halloween.

Festivalurile ardelene au ales în general medievalitatea ca temă principală. Cel mai vechi festival de acest fel, Festivalul Medieval de la Sighișoara, datează din 1992. O noutate a fost introdusă la ediția din 2006, când festivalul a fost încadrat de sloganul „Tradiție culturală și mister medieval european”, care prezenta patrimoniul medieval al orașului ca o sursă de integrare în spațiul cultural european.

Sibiu a devenit un spațiu de găzduire a festivalurilor deosebit de vizibil, ca gazdă a Festivalului Internațional de Teatru din Sibiu, inițiat în 1993, pe care organizatorii îl descriu ca fiind al treilea cel mai important festival de teatru din lume, după Edinburgh și Avignon, ca număr de spectatori, evenimente, locații și țări participante. Sibiu Jazz Festival si festivalul de film documentar Astra Film au sporit de asemenea vizibilitatea internațională a Sibiului în domeniul cultural.

Reîncadrarea germanității în context european

Argumentul pe care îl propun este că germanitatea reprezintă capital simbolic local care este monetizat pe piața culturală și politică. Prin folosirea retoricii spațiale și prin punerea în scenă a unei identități locale, autoritățile și alți actori au minimalizat statutul de periferie și au accentuat comunalitatea europeană, revendicând o mai mare recunoaștere a poziției de membru al Uniunii Europene a României. Imaginea construită

a Sibiului a fost proiectată dincolo de spațiul național și ancorată în revendicări identitare europene, instrumentând germanitatea orașului și activând astfel în mod simbolic rădăcinile sale vest-europene (coloniștii sași din văile Rinului și Moselei).

Germanitatea reprezintă o monedă de schimb care își trage valoarea din trecut conform unor așteptări contemporane și a unor oportunități prevăzute. Patrimoniul selectat care a fost mobilizat în aceste cazuri urmărește modelul unui proces de instrumentalizare etno-politică. Conform lui Eric Hobsbawm, procesul înscenării trecutului e produsul unul filtru selectiv, intenționalitatea și politicile pragmatice care stau la baza oricărui fel de reprezentare a identității (Hobsbawm 1992).

Una dintre dimensiunile politice ale sublinierii germanității este includerea onorifică a orașului în spațiul european germanic (parteneriatele europene ale Primăriei au fost încheiate cu Germania și Luxemburg); alta este asimilarea în spațiul cultural european: brandul Sibiului ca mostră a patrimoniului reprezentativ european și ca ilustrare exemplară a valorilor europene (multiculturalism, toleranță și liberă circulație).

Natura acestui context de oportunități alimentează imaginarea orașului ca entitate distinctă de spațiul cultural și politic românesc. Cele două evenimente principale care au marcat viața culturală și politică a Sibiului, alegerea repetată a unui primar sas (2000 și 2004) și titlul de Capitală Europeană a Culturii în 2007 au făcut posibil ca orașul să joace un rol de actor european autonom.

Pe parcurs ce germanitatea a devenit o caracteristică identitară din ce în ce mai vizibilă, orașul a obținut mai multă putere de negociere și a fost mai puțin limitat de poziția sa geografică și de contextul național. O vinietă etnografică care a reieșit în perioada terenului e emblematică pentru această observație: un slogan local informal, vehiculat mult pe forumuri și rețele de socializare, era „Capitala culturală europeană Sibiu salută periferia București". Guvernul federal german, precum și parlamentul regional bavarez au acordat în mod sistematic susținere financiară pentru restaurarea patrimoniului (după cum o atestă multiple plăcuțe instalate pe clădiri).

(Re)construind unitatea în diversitate

Multiculturalismul a fost inclus printre principalele teme din strategia de promovare. Sibiu, capitala culturală a Europei „unite în diversitate" a devenit – prin sloganuri, discursuri oficiale, materiale promoționale, programe culturale și evidențieri

ale patrimoniului – promotorul toleranței, coabitării etnice pașnice și a dialogului intercultural.

Conform raportului Comisiei Europene în legătură cu scopul și obiectivele programului CEC, aplicațiile sunt evaluate prin prisma unor criterii grupate sub două rubrici: „Dimensiuni europene" și „oraș și cetățeni"[7]. În legătură cu dimensiunea europeană, titlul oferă posibilitatea sublinierii unor trăsături comune și a diversității culturii europene: „Această diversitate se referă de asemenea la contribuția culturală a tuturor grupurile de imigranți rezidenți sau nou-sosiți, din țări europene sau de mai departe"[8]. Multiculturalismul promovat, un concept popular în contextul Uniunii Europene, e limitat, în cazul punerii în scenă a Sibiului, la un dualism cultural. O analiză a modurilor în care specificul orașului este promovat indică faptul că multiculturalismul, un cadru discursiv folosit cu generozitate, desemnează o realitate etno-culturală mult mai puțin diversă[9]; strategia de marketing cultural e concentrată pe patrimoniul și cultura săsească, minimizând rolul comunităților rome și maghiare, mai numeroase, dar cu o reprezentare mai slabă în peisajul actorilor instituționali și o reprezentativitate contestată de vocile dominante.

Reprezentativitatea locală a germanității a fost narațiunea dominantă, susținută de prestigiul de care se bucură această etnicitate în conștiința colectivă. Afișarea multiculturalismului a fost redusă, astfel, la afișarea germanității, care a devenit un echivalent local al multiculturalismului și europenității.

Ruta Sibiu - Luxemburg

Una dintre narațiunile-cheie ale identității locale a fost asocierea Sibiului cu Luxemburgul, pe baza unei origini comune a sașilor și a luxemburghezilor, o asociere care a constituit pretextul unei candidaturi comune pentru titlu, făcând posibilă obținerea titlului de către ambii candidați. Cele două orașe au devenit în acest mod beneficiarii unei excepții fără precedent făcute de Comisia Europeană: Luxemburg a devenit primul oraș care deținuse deja titlul de Capitală Europeană a Culturii căruia să îi fie permis să aplice din nou, în 2004, în timp ce Sibiu nu îndeplinea deloc condițiile

[7] Comisia Europeană, „European Capitals of Culture, purpose and objectives of the event" (ec.europa.eu/culture/our-programmes-and-actions/doc435_en.htm – accesat 5 decembrie 2008).
[8] Ibid.
[9] După cum am menționat anterior, demografia locală indică Sibiul ca oraș relativ omogen etnic, cu 1,6% populație săsească. Celelalte minorități, romii și maghiarii, sunt mai numeroase.

pentru candidatură, România nefiind încă membru UE. Cele două orașe și-au unit aplicațiile pe baza unei conexiuni istorice, pe care au susținut-o folosindu-se de informații istorice care nu întrunesc consens în rândul istoricilor (Fehlen 2007): idea conform căreia coloniștii sași care au fondat Sibiul în secolul al XII-lea au emigrat din zona în care se află astăzi Luxemburg. Una dintre confirmările exemplare ale strategiei de branding poate fi întâlnită într-unul din multele discursuri și declarații ale primarului Klaus Iohannis, cea de față dintr-o revistă de turism, în legătură cu modul în care Sibiu a obținut titlul de CEC '07:

> Principalul avantaj pe care l-a avut Sibiul față de celelalte orașe candidate stă în caracterul multicultural al orașului (modelat de coabitarea dintre români, germani, maghiari și alte culturi); mai mult, cele opt secole de istorie urbană a unei vieți culturale […] legătura consacrată cu cultura europeană și relația apropiată și tradițională cu Luxemburg și alte orașe din lumea vorbitoare de limbă germană. (Floricică 2006, 8)

Originea medievală comună a fost cel mai puternic argument care justifica aplicația comună și a constituit, conform evaluări comisiei de evaluare a Uniunii Europene, baza colaborării ulterioare[10].

Primul simbol din spațiul publicul sibian al acestei conexiuni este Casa Luxemburg. Inițial cunoscută sub numele de Casa Schaser, a fost restaurată prin contribuția Biroului pentru Monumente Naționale a Marelui Ducat Luxemburg[11] și redenumită. Clădirea e una dintre reperele urbane din centrul istoric al Sibiului și a găzduit de-a lungul anului 2007 sediul Asociației Sibiu CEC 2007, coordonatoare a programului cultural. De asemenea, tot aici funcționează un număr de instituții culturale și diplomatice, printre care consulatul Luxemburgului, Institutul de Cercetări Socio-Umane al Academiei Române – Dicționarul graiurilor săsești din Transilvania, centrul de informații turistice, Institutul European al Rutelor Culturale (autor al itinerariului „Luxemburg – Sibiu", care trasează călătoria coloniștilor sași). Renovarea a reprezentat, în cuvintele primarului Klaus Iohannis, „punctul de pornire al campaniei de restaurare și revitalizare pentru centrul orașului" (Calteaux 2007, 23). Între cele patruzeci de proiecte comune anunțate pentru 2007 a existat ridicarea, la Sibiu și la Luxemburg, a două

[10] Comisia Europeană, 2004. Report on the Nominations from Luxembourg and Romania for the European Capital of Culture 2007, The Selection Panel for the European Capital of Culture 2007 (ec.europa.eu/culture/pdf/doc670_en.pdf – accesat la 5 decembrie 2008).
[11] www.casaluxemburg.ro/index-en.html (accesat 15 septembrie 2008).

versiuni identice ale aceluiași monument. Unul a fost amplasat într-un parc din Sibiu (Parcul Tineretului) și unul în orașul luxemburghez Grevenmacher, fiecare constând din două plăci de piatră marcate cu scris de mână care simbolizează 900 de ani de istorie comună[12].

Referința la Luxemburg, identificabilă în spațiul public, justificată ca celebrare a unei patrimoniu comun, nu este, totuși, nici susținută de o lungă tradiție de colaborare între cele două municipalități, nici de dovezi istorice acceptate unanim pentru presupusele origine comune (Fehlen 2007).[13] De fapt, explicația oferită de Ambasada Germaniei în România specifică:

> „Denumirea de „Sași" nu reprezintă nici un indiciu cu privire la originea - din punct de vedere geografic - a primilor imigranți. Originea lor nu poate fi stabilită clar și cu exactitate. Probabil că ei sunt, totuși, în majoritate originari din regiunea renano-franconă a imperiului."[14]

În orice caz, aceste origini au fost instrumentalizate și transformate într-un cadru discursiv și un proiect politic pentru obținerea și promovarea CEC '07.

Hermannstadt, nume de scenă: temele capitalei culturale

Strategia de branding cultural al Sibiu 2007, publicată de către Ministerul de Cultură al României, explorează șase direcții, dintre care trei fac referire la dimensiuni europene sau multiculturale, elemente ilustrate din abundență în conținutul programului cultural din 2007[15]:

- „Oraș multicultural, multietnic și multidenominațional – conștientizarea multiculturalismului Sibiului, promovarea armoniei interdenominaționale, dezvoltarea diversității lingvistice;"
- „Locuitorii Sibiului, Cetățeni ai Europei – sărbătorind personalitățile europene care s-au născut sau au locuit în Sibiu;"

[12] Conform plăcuței monumentului.
[13] Autorul, profesor de istorie la Universitatea din Luxemburg, aduce argumente istoriografice pentru a contrazice teza originilor comune.
[14] Conform sitului Ambasadei Germaniei în România. Informații despre minoritatea germană în România: http://www.rumaenien.diplo.de/Vertretung/rumaenien/ro/06-Kultur-Bildung/seite__minderheiten.html (accesat 12 septembrie 2008).
[15] Programul integral al CEC '07 poate fi consultat pe situl oficial al evenimentului www.sibiu2007.ro/ro3/proiecte_cautare.php (accesat 10 octombrie 2008).

- „Identitatea Europei – o Europă a Identităților – dialogul și coeziunea culturilor, într-o diversitate specifică Sibiului.” [16]

Analiza programului cultural al capitalei indică numeroase proiecte de patrimoniu (tangibil și intangibil), motivul colonizării săsești și imaginea unui oraș ce joacă rolul de poartă pentru avansul culturii europene medievale și moderne în teritoriile românești. Caracteristica recurentă e apelul la coabitarea multietnică.

Proiectele acceptate ca parte din programul cultural au fost grupate în zece categorii: artele spectacolului, muzică, patrimoniu, film/fotografie/multimedia, literatură, mobilitate, arhitectură, arte vizuale, interdisciplinaritate și o ultimă categorie cu caracter divers. Categoria cu cea mai mare vizibilitate a fost cea de arte ale spectacolului, din care a făcut parte tradiționalul Festival Internațional de Teatru, dar și proiecte ca „Europa Cântă și Dansează. Identitatea Europei – Europa Identităților” (o serie de spectacole folclorice). Secțiunea de patrimoniu a inclus proiecte ca „Bisericile Fortificate ale Transilvaniei”, „Convergențe Europene în Arta Transilvăneană”, „Cultura Europeană Oglindită în Cărți Vechi”, expoziția „15+10+2 Identitate Europeană”, „Sacru și Profan într-un Oraș European”, „Samuel Hahnemann – O Idee Unește Orașele Europene”. Secțiunea film/fotografie/multimedia a prezentat expoziții intitulate „Europeni Necunoscuți – Călătorie Fotografică Printre Cinci Minorități Culturale”, „EuroProFile”, „Percepția Sinelui și Identitatea Alterității”, „Patrimoniu Uman Viu – Un Patrimoniu Cultural European”. În categoria mobilitate - conferințe – cercetare, o selecție a proiectelor indică „Confluențe Culturale Româno-Germane”, „Săptămâna Culturală Săsească”, „Vitalitatea Teatrului de Limbă Germană”, „Conrad Haas în Sibiu”, „În Căutarea Rădăcinilor Comune”, „Sibiu – Centru European”. Printre proiectele aprobate în categoria arte vizuale se numără „Sibiu, un Peisaj European”, „Pictori Români, Sași și Maghiari în Centre Artistice Europene”, „Europe In, Europe Out”. În sfârșit, domeniul interdisciplinarității conținea „Monumentul Baroc în Istoria Culturală și Arhitecturală a Sibiului”, „Zilele Patrimoniului European” și „Breslele Sibiului și Calfele Călătoare Europene”.

Două dintre manifestațiile care ilustrează etnicizarea sunt Carnavalul Lolelor și tradiția calfelor călătoare. Carnavalul Lolelor e un exemple de „tradiție reinventată”: la

[16] „Sibiu Capitală Europeană a Culturii: misiunea și implementarea programului.” Ministerul Culturii, cultura.ro/DosarPresa.aspx?ID=33 (accesat 12 septembrie 2008).

17 ani după ultima manifestație (emigrația masivă a scăzut dramatic populația săsească), parada a fost reluată chiar în ianuarie 2007, ca unul dintre primele evenimente care au inaugurat CEC '07. Carnavalul Lolelor / Urzelnlaufen reprezintă o tradiție medievală săsească, o combinație de bresle cu o paradă de costume și măști simbolizând alungarea iernii. Biserica Evanghelică din Sibiu a coordonat proiectul breslelor intitulat „Breslele Sibiului și Calfele Călătoare Europene", bazat pe o tradiție prezentă în Germania, Austria, Elveția, Norvegia și Suedia, care constă în ucenicia călătoare a câteva sute de meșteri tineri, mulți dintre ei găzduiți de Biserica Evanghelică și pentru care au fost pregătite în 2007 spectacole publice specifice meseriilor.

Tema centrală a campaniei de branding s-a regăsit în sloganul „Oraș al Culturii. Oraș al Culturilor", susținut de alte două sloganuri: „Normal. Sibiu. Tânăr din 1191" și „Sibiu, Transilvania. România. Europa". O sinteză a temelor sloganurilor apare în discursul de bun venit care întâmpina potențialii turiști CEC '07 pe site-ul oficial. Frazele concentrează elementele pe care brandul cultural sibian e structurat, „profilul său multicultural" și „oraș istoric", și sunt sporite de dualitatea lingvistică a toponimului: „Tema aleasă de către Sibiu/Hermannstadt pentru Programul Sibiu 2007 îți propune să prezinte profilul multicultural al acestui oraș vechi de opt secole, sub deviza *Oraş al Culturii. Oraş al Culturilor*"[17]. Sloganul poate fi citit ca o „traducere" a devizei europene de „Unitate în diversitate"[18].

Un element central al strategiei de branding urban a fost „redenumirea" orașului. Comunicările oficiale despre Sibiu în 2007, cel puțin cele care își aveau originea în vocile oficiale locale, impuneau toponimia bilingvă „Sibiu / Hermannstadt, Capitală Europeană a Culturii". Hermannstadt a fost într-adevăr toponimul local originar, folosit de coloniști în secolul al XII-lea, dar Sibiu a devenit numele oficial al orașului în 1919[19], după ce Transilvania a devenit parte din teritoriul statului român, iar în același an, străzile au primit denumiri românești. Vehicularea vernaculară a „Hermannstadt" a devenit sporadică odată cu scăderea populației săsești a orașului. El este în continuare utilizat pe scară largă în comunicarea din spațiul german pentru a face referire la oraș, precum „Siebenbürgen" este folosit pentru Transilvania. Toponimul bilingv

[17] www.sibiu2007.ro/ro3/about.htm (accesat 7 octombrie 2008).
[18] Schița inițială a titlului folosit de campania de branding a Sibiului a fost „O celebrare a culturilor care trăiesc împreună, a unității în diversitate".
[19] Situl Primăriei Sibiu, www.sibiu.ro/ro2/istorie.php (accesat 24 aprilie 2008).

Sibiu/Hermannstadt a devenit o prezență comună în spațiul public sibian în 2007 și a fost folosit de autorități și organizatori în materiale informative pentru turiști, precum și în documente diplomatice sau politice. Aplicația trimisă comisiei de selecție a Uniunii Europene pentru titlul CEC ’07 conținea una dintre primele reînvieri contemporane ale numelui bilingv descoperite de cercetare[20]. Ulterior și-a făcut apariția pe patrimoniu arhitectural, mobilier urban și capace de canal în zonele turistice și spațiile comerciale. Denumirea maghiară a orașului, Nagyszeben, nu însoțește toponimul festivalier în comunicare. O cercetare amănunțită a documentelor și spațiilor publice a evidențiat o singură instanță de folosire a versiunii maghiare: o plăcuță memorială pentru un sculptor de origine maghiară montată de Administrația Locală a Districtului I al Budapestei pe o stradă din Orașul de Jos din Sibiu. O astfel de instituționalizare a numelui bilingv poate fi interpretată ca un mimetism simbolic al regulilor oficiale legate de denumirile bilingve, care stipulează că plăcuțe bilingve trebuie instalate în așezările unde o minoritate națională e prezentă în proporție mai mare de 20% din populație. Cazul alterării simbolice a numelui Sibiului poate astfel să fie văzut ca o recunoaștere a unui tribut necesar al trecutului multietnic pe care populația majoritară îl împarte cu sașii. Toponimia strategică contribuie la crearea unei imagini fictive a multiculturalismului contemporan în oraș și plasează dimensiunea culturală germană ca parte vie din identitatea orașului.

Acest element identitar este sugerat și de sloganul „Tânăr din 1191”: trecutul este recuperat într-o manieră selectivă și activat pentru a satisface nevoile din prezent ca o identitate prestigioasă să fie afișată unui public european. „Sibiu. Normal. Tânăr din 1191” a fost gândit, conform coordonatorilor campaniei[21], pentru a acoperi „un contrast aparent absurd” dintre istoria orașului și verva sa contemporană. Ilustrează un „punct de convergență dintre culturi, unde orice activitate cotidiană se transformă într-un eveniment artistic”. Sloganul se referă, de asemenea, la originile medievale ale fortăreței Hermannstadt, fondată de coloniștii sași, o referință care intensifică valoarea culturală a orașului prin istorie și durabilitate.

[20] Report on the Nominations from Luxembourg and Romania for the European Capital of Culture 2007. Emis de Comitetul de Selecție pentru Capitale Europene ale Culturii 2007.
[21] Declarația Ralucăi Sultan, reprezentanta GAV/Scholz&Friends, compania responsabilă cu brandingul Sibiu CEC ’07, GAV- Scholz & Friends, http://www.sibiu2007.ro/cms2/press.php , accesat 13 februarie 2008.

„Sibiu, Transilvania. România. Europa.” contextualizează Sibiul sub un cadru geografic și politic mai complex decât cel național, ancorând orașul într-un context regional (Transilvania) și continental care relativizează relevanța apartenenței naționale. Asocierea Sibiului cu Transilvania este complementată de reapariția folosirii denumirii germane a Transilvaniei (Siebenbürgen), așa cum o demonstrează o analiză a afișării publice a simbolurile (mai jos). Mai departe, includerea unei referințe continentale în slogan aliniază Sibiul unor granițe mai largi și creează sugestia unei centralități europene.

Nu este ieșit din comun ca o Capitală Europeană a Culturii să folosească acest titlu pentru a evidenția apartenența sa la continent, compensând pentru o imagine a periferiei europene determinată uneori doar de poziția geografică. Un caz similar a fost cel orașului irlandez Cork, Capitală Culturală în 2005, unde organizatorii chiar au dedicat o parte a programului cultural pentru a atrage simbolic atenția asupra altor sensuri ale periferiei: nomazii irlandezi, noii membri ai UE și persoanele fără adăpost (Meyer-Holtkamp 2006). O situație similară a fost cea a Lisabonei, CEC 1994, unde titlul a avut rolul de reflector care a acordat orașului posibilitatea de a se prezenta ca o metropolă europeană autentică, în încercarea de a minimiza legăturile sale cu Africa și acuzațiile de melancolie pasivă și fatalistă după un trecut glorios (DaCosta Holton 1998). Așa-zisa „mare narațiune” atât în cazul Lisabonei[22], cât și al Sibiului, a fost afișarea unor rădăcini istorice europene ca mod de legitimare a europenității (cu germanitatea ca cel mai vestic bun al Sibiului). A fost adoptată cu succes ca discurs dominant, beneficiind și de susținerea generală a publicului, având în vedere prestigiul de care se bucură etnicii sași, prin stereotipuri prezente la nivel național și, în mod deosebit, la nivel local (Liiceanu 2005). Astfel, „marea narațiune” a unui Sibiu săsesc nu a avut nici o narațiune concurentă, mai ales că mai numeroasele minorități maghiară și romă au fost cooptate periferic, ca ingrediente ale formulei multiculturale. Datele indică o stare de fapt în care prestigiul e „fața publică a dominației” (Scott 1994, 474).

[22] În cazul Lisabonei 1994, au existat două versiuni ale trecutului care concurau cu aspirațiile Portugaliei la un viitor european. În primul rând era prezent un imaginar social nostalgic încărcat cu melancolie după gloria apusă a secolului al șaisprezecelea; în al doilea rând, exista realitatea etnică a Lisabonei ca oraș european cu cel mai mare număr de persoane de origine africană rezidente. Judecând după retorica spațială și după punerea în scenă a identității naționale prin sloganuri sau program cultural, „clasa politică dominantă a creionat strategic integrarea europeană” (DaCosta Holton 1998, 191). Această decizie strategică a avut drept consecință directă minimizarea relației cu Africa și întreținerea unei „comunalități vestice distincte” (DaCosta Holton 1998, 191) și revendicarea unei mai mari recunoașteri a calității de membru al Comunității Europene.

Aceste trei orașe, Lisabona, Cork și Sibiu, au folosit potențialul titlului pentru a compensa pentru poziționarea geografică și culturală periferică la nivel european. Printre cele mai vizibile utilizări oficiale ale numelui bilingv sau a revendicărilor multiculturale se află în discursul de întâmpinare al lui Klaus Iohannis de pe site-ul oficial al CEC '07:

> Săbiile din Evul Mediu [care apar pe stema Sibiului] au dispărut de mult și orașul și-a deschis larg porțile spre lume și a devenit adăpost pentru oameni de culturi diferite, care vorbeau limbi felurite și împărtășeau credințe diferite. Sibiu/Hermannstadt, cu diferitele sale comunități etnice, a dezvoltat o viață multiculturală unică. [...] Ocazia oferită Sibiului/Hermannstadtului de a deveni Capitală Culturală Europeană în parteneriat cu Luxemburg și Marea Regiune Luxemburg este o șansă pentru noi de a ne prezenta orașul, modul nostru de viață și creativitatea tuturor comunităților care trăiesc aici într-un program complex și atractiv[23].

Sibiu CEC '07, ca reprezentant al valorilor culturale europene, devine din ce în ce mai autonom în construcția unei identități independente de brandul național. Incidental, pentru că titlul s-a suprapus cu anul accederii României la UE, Sibiul a fost învestit cu statutul de motor al integrării culturale pentru întreaga Românie, aspect reflectat la nivel diplomatic.[24]

Antreprenorii etno-politici

Cercetarea de teren s-a concentrat pe reprezentările etnice materiale și afișările patrimoniale și mai puțin pe agentivitate, dar cu toate astea, permite formarea unor concluzii în legătură cu actorii implicați în acest proces, pe care îi definesc, folosind terminologia lui Rogers Brubaker, ca antreprenori etno-politici (Brubaker 2004). Am avut în vedere acțiunile și discursurile diferiților actori implicați, cu diferite surse de autoritate și legitimitate: vocile private și cele oficiale, actori locali, naționali și supra-naționali sau externi (autoritățile locale, Ministerul Culturii, Guvernul României, Comisia Europeană, guvernele Germaniei și Luxemburgului și guvernele regionale ale landurilor germane, editori germane, UNESCO etc). Interesul pentru dimensiunea culturală a germanității e disputată între mai mulți operatori culturali, printre care se

[23] www.sibiu2007.ro/en3/about.htm (accesat 7 octombrie 2008). Trad. autorului.
[24] În aprilie 2005, la invitația primului ministru, primarul Sibiului, Klaus Iohannis, a participat la Bruxelles la ceremonia de semnare a Tratatului de Aderare a României.

numără câteva instituții culturale locale consacrate: Muzeul Brukenthal și Muzeul Astra. În dimensiunea etnic-religioasă rolul central aparține Bisericii Evanghelice din Sibiu, care deservește în prezent 2000 de enoriași locali, fiind de asemenea și principalul actor în problema restituirii proprietăților săsești. Reprezentarea politică este asigurată de Forumul Democratic German din Sibiu, organizația politică a sașilor și de liderul său și primarul în funcție Klaus Iohannis. Dimensiunea comercială a germanizării e împărțită de proprietari de magazine, producători de suveniruri, edituri, companii de zbor și alții. Aceste dimensiuni se suprapun adesea în interesele și inițiativele majorității antreprenorilor etnicității implicați.

Patrimoniu arhitectural și spațiu politic

Existau dovezi solide care să confirme că, în contextul Capitalei, scena festivalieră va fi limitată la o secțiune a centrului istoric, excluzând periferiile aproape complet, alături de Orașul de Jos (cealaltă parte a centrului istoric). Geografia acestor granițe a fost trasată de investițiile pentru renovare, turism și semnalizări ale patrimoniului, bannere, steaguri, locuri de organizare a evenimentelor culturale, înnoirea mobilierului urban, precum și facilități de petrecere a timpului liber și altele. Comisarul guvernamental de la cârma CEC ’07, el însuși arhitect, confirmă rolul pe care spațiul și patrimoniul arhitectural urban îl are în selecția pentru titlul de CEC, subliniind:

> ...autenticitatea spațiului urban, potențialul său să găzduiască evenimente artistice, prin contribuția la calitatea și atractivitatea lor. Unul dintre actorii din 2007 este, fără îndoială, centrul istoric, orașul însuși, monumentele istorice, patrimoniul și crearea arhitecturală contemporană a Sibiului. (Buică 2006, 79)

Diferiți autori utilizează diferiți termeni pentru a explica modul în care trecutul este pus în scenă când vine vorba de reprezentarea identității locale sau etnice. Putem vorbi despre obiectificarea identității sau de reificarea tradițiilor și a etnicității. În cazul de față, cea mai bună ilustrare e spațiul de reprezentare arhitectural, definit de David Lowenthal ca un mod de a „augmenta identitatea și încrederea de sine a comunității [și] de a promova cetățenia, de a cataliza creativitatea, de a atrage simpatia străină […]” (Lowenthal 1994, 45).

În afișarea patrimoniului, lumina reflectorului a fost plasată aproape exclusiv pe o parte a centrului istoric, așa numitul Sibiu de Sus, excluzând Sibiul de Jos (cealaltă jumătate a centrului medieval al orașului) și periferiile. Cu excepția unei unice expoziții de artă modernă plasată într-o hală industrială de la periferie și a unor mici zone din jurul zidului defensiv al centrului istoric, toate evenimentele din programul cultural, precum și renovările și segnalectica au fost limitate la un areal restrâns în jurul celor trei piețe centrale (Piața Mare, Piața Mică și Piața Huet) și bulevardul pietonal învecinat. Toate aceste zone conțin obiective de patrimoniu săsesc, identificate astfel de majoritatea respondenților mei și de observații personale, fiind de altfel foarte vizibil semnalizate prin indicatoare și plăcuțe explicative: Biserica Evanghelică, una dintre cele mai active instituții culturale din Sibiu; Casa Luxemburg, prezentată ca locul unde s-a aflat prima așezare a coloniștilor sași; Muzeul Brukenthal, care găzduiește colecția de artă a baronului sas Brukenthal;[25] Casa Lutsch, în care se află sediul comun al Forumului Democratic German, partidul politic al primarului Iohannis, și al Uniunii Democrate a Maghiarilor din România; Centrul Cultural German, Casa Haller și Librăria Schiller, specializată în publicații de limbă germană.

Un număr de obiective pe care autoritățile le-au considerat reprezentative pentru oraș au fost afișate într-o expoziție de fotografie care a durat tot anul, intitulată „Sibiu / Hermannstadt – Monumente, Oameni, Locuri", organizată de Primărie și de editura germană Wort und Welt & Bild. Era compusă din câteva panouri de mari dimensiuni, rezistente la apă, expuse în Piața Mare. Printre cele 13 situri ilustrate se aflau multe obiective consacrate din patrimoniul săsesc, printre care Biserica Evanghelică sau Palatul Brukenthal, dar cel puțin două dintre ele pot fi considerate alegeri cel puțin originale pentru o expoziție de patrimoniu. Una dintre ele era sediul Forumului Democratic German (partidul etnic), listat ca atare în textul explicativ al fotografiei. Cealaltă era Universitatea Româno-Germană, o instituție de învățământ privată minoră, cu sediul într-o clădire cu un design exclusiv funcțional, cu valoare de patrimoniu neglijabilă.

Muzeul Civilizației Populare Tradiționale ASTRA, situat departe de zidurile cetății, într-o pădure din afara orașului, e cel mai mare muzeu în aer liber din România, atât din punct de vedere al colecțiilor, cât și al dimensiunilor fizice. Obiectivul său este

[25] Muzeul Brukenthal a fost parțial returnat Bisericii Evanghelice cu două luni înainte de începerea capitalei, printr-o derogare controversată unică în istoria retrocedărilor în România.

acela de a prezenta o sinteză a vieții populare românești, ca un „muzeu autentic al civilizației populare tradiționale din România”[26]. Muzeul oferă o privire largă asupra unei varietăți de aspecte ale vieții rurale românești, de la obiceiuri de preparare a mâncării, la mori de apă și mașini folosite pentru arat. Pe durat CEC ’07, muzeul s-a făcut remarcat prin faptul că nu a folosit bannerele oficiale ale campaniei de comunicare CEC, ci a afișat un banner și un slogan distinct, creat pentru eveniment. Acesta transmitea dimensiuni dihotomice și complementare pentru „cultură și civilizație”, împărțite în două coloane: una enumera „rural”, „tradițional”, „românesc” și „național”; în timp ce cealaltă reunea „urban”, „curtenesc”, „german” și „european”. Dihotomia prezentată era parte din încercarea directorului de a repoziționa instituția sa ca un al doilea pol al culturii locale: pentru a contrabalanța perceputa concentrare a patrimoniului sibian în limitele vechii fortărețe săsești, directorul încearcă să asocieze muzeul cu fraza „Sibiu *extra-muros*”[27]. Sloganul e menit să evidențieze viziunea conducerii asupra muzeului ca fiind un al doilea centru al scenei centrale de patrimoniu din Sibiu.

Figura 2. Banner la Muzeul Civilizației Populare Tradiționale ASTRA Monica Stroe, mai 2007.

[26] Site-ul Muzeului Astra, www.muzeulastra.ro/main/index_mal.php?var=1 (accesat 23 mai 2008).
[27] „Sibiu extra-muros”, în contrast cu „Sibiu intra-muros”.

Într-un conflict din 2007 dintre directorii Muzeului Brukenthal și Muzeului Astra în legătură cu drepturile asupra unui depozit de obiecte de patrimoniu românești, directorul în funcțiune al muzeului Astra a făcut următoarele acuzații:

> Cei care ne conduc astăzi manifestă o repulsie față de tot ce e românesc. Dacă asta e atitudinea față de muzeul nostru, care a dedicat două dintre secțiunile sale minorității săsești, atunci poate doar justiția poate asigura dreptul nostru de a proteja patrimoniul românesc. (Tomozei 2008)

Acest episod sugerează interpretări alternative, limitate la o competiție inter-muzeală pentru prestigiu și dominație pe scena culturală locală, dar a fost mutată în domeniul feudelor etnice și interpretată ca o dispută asupra patrimoniului etnic, cu primarul și președintele consiliului județean, ambii sași, alături de Biserica Evanghelică și de Muzeul Brukenthal la un capăt al spectrului etno-politic, și Muzeul Astra, ca administrator simbolic al patrimoniului românesc, la celălalt.

„Istoria Sibiului devine viitorul": politicile comemorării

În 2007, populația statuară a Sibiului era dominată de cele opt figuri ale lui Hermann, fondatorul legendar al orașului, ca rezultat al unui proiect finanțat de CEC '07 denumit „Istoria la pas. Faceți cunoștință cu Hermann".[28] Acest proiect artistic avea ambiția de a deveni ceva similar unui „*topos* retoric" pentru peisajul urban sibian, în terminologia lui Boyer: „compoziții civice care ne învață despre patrimoniul național... și care presupun că peisajul urban în sine e întruchiparea emblematică a puterii și a memoriei" (Boyer 1994, 321). Monumente publice și obiective arhitecturale pot fi astfel de *toposuri* retorice. Proiectul, așa cum a fost gândit de susținători, era menit să ofere într-un mod stimulator informații și date despre civilizația și istoria Sibiului, concentrat pe istoria comunității săsești. Motivând fondul proiectului, autorul a susținut că „Sibiu reprezintă un spațiu central european tipic, multicultural și complex, ale cărui fundamente istorice, urbane și civice se datorează în principal elementului etnic german."[29] Ideea a fost promovată cu ambiția vădită a creatorului de a-l transforma pe Hermann în „mascota" orașului, un rol comparabil cu ursul care reprezintă mascota

[28] În original, „Istoria la pas. Faceți cunoștință cu Hermann".
[29] „Istoria la pas. Faceți cunoștință cu Hermann". Descrierea proiectului: www.inforom-cultural.ro/hermann/eng/ (accesat 25 septembrie 2008).

Berlinului. Proiectul consta în opt statui în mărime naturală, înfățișându-l pe Hermann sub forma a opt personaje medievale tipice, construite prin „atribute, costume, atitudine și trăsături faciale”:[30] „Hermann cavalerul medieval”, „Hermann bancherul”, „Hermann berarul”, „Hermann maestrul măcelar”, „Hermann studentul”, „Hermann primarul”, „Hermann bardul” și „Hermann soldatul de infanterie”. Statuile, fiecare o reprezentare a unui alt aspect a vieții urbane medievale a sașilor, au fost plasate în așa fel încât să marcheze obiective ale unui itinerariu prin Sibiul istoric. După încheierea CEC ’07 „Hermannii” se află acum în curtea interioară a Muzeului de Istorie.

Figura 3. „Hermann Cavalerul Medieval”. Monica Stroe, mai 2007.

Instructiv prin absență, în opoziție cu prezența multiplă a lui Hermann, o statuie remarcabilă, cândva parte tradițională din patrimoniul statuar al Sibiului, nu a reușit să fie inclusă în afișarea publică cu ocazia CEC: statuia episcopului catolic Jan Nepomuk, care se afla în vârful fântânii centrale din Piața Mare din 1734 până în perioada comunistă, când a fost eliminată. Deși a fost piesa centrală a Sibiului timp de două secole, niciun actor politic sau cultural nu a considerat-o potrivită pentru brandul multicultural al Sibiului 2007, statuia trăindu-și „viața socială” alături de materiale de

[30] Ibid. Este de notat că fizionomia statuilor a atras critici din partea publicului nemulțumit că figurile nu arătau suficient de săsești.

construcție, fără vreo plăcuță externă și lipsită de căi de acces în curtea interioară a casei parohiale catolice. Această zonă nu este deschis publicului și poate fi găsită și accesată doar informal, ca în cazul oricărei alte curți interioare rezidențiale din Sibiu. Statuia lui Nepomuk poate fi considerată, alături de statuia lui „Herman deportatul”[31], una dintre marile absențe din narațiunea publică a istoriei în timpul Sibiu 2007.

O ilustrare bună a ceea ce John R. Gillis numește „amintiri, imagini și locuri fizice care obiectifică ... memoria” (Gillis 1994, 17) e o adiție recentă la peisajul statuar al Sibiului: o sculptură menită să reprezinte istoria comună a Luxemburgului și a Sibiului. A fost amplasată în 2007, cu un corespondent identic într-un oraș din Luxemburg: două plăci de piatră paralele care narează simbolic istoria comună a celor două capitale ale culturii.

Renovările patrimoniului arhitectural care au avut loc între 2000 și 2008 în Sibiu (în timpul primelor două mandate ale lui Klaus Iohannis) s-au bucurat de susținere germană prin programul GTZ (Societatea Germană pentru Cooperare Tehnică), finanțată de Guvernul Federal German. Proiectul de renovare era intitulat „Proiectul de cooperare româno-german Reabilitarea Centrului Istoric al Sibiu / Hermannstadt”. În 2007, proiectul de finanțare a fost transformat într-o fundație, care s-a bazat până în 2009 pe susținerea financiară a GTZ. Proiectul GTZ de 60 de milioane de euro a fost realizat sub sloganul „Istoria Sibiului devine viitorul”; clădirile renovate au fost marcate cu plăcuțe bilingve româno-germane cu sigla organizației și sloganul menționat mai sus, alături de simbolurile naționale germane (steagul și stema). Guvernul Luxemburgului a fost identificat de către primar ca inițiatorul simbolic al renovărilor locale, prin ajutorul oferit pentru fosta Casă Schaser, cunoscută acum sub numele de Casa Luxemburg.

Deciziile de branding și urbanism luate în acest proces, combinate cu inițiativele private ale locuitorilor și ale antreprenorilor în legătură cu centrul orașului, au rezultat în afișarea insistentă a obiectivelor săsești, uneori combinate cu cele medievale, numele bilingv româno-german al orașului (Sibiu/Hermannstadt) fiind foarte vizibil. Sibiu 2007 a avut parte de o campanie masivă de semnalizare, la care și-au adus contribuția diferiți actori. Semnele turistice plasate pe edificii fac referire ori la autorii renovărilor (GTZ,

[31] O statuie denumită ‘Hermann deportatul’, cu trimitere la persecuțiile suferite de populația germană din Transilvania după cel de-al Doilea Război Mondial, a fost propusă ca parte din proiect dar în cele din urmă eliminată din lista finală.

autoritățile locale, guvernul Luxemburgului sau Ministerul Român al Culturii), ori la statutul clădirii de sit de patrimoniu care celebrează sași de vază ai orașului.

Statuile, monumentele, plăcuțele memoriale și însemnele de patrimoniu formează laolaltă un peisaj de comemorare. Făcând asta, agenții de branding atașează un cadru istoriei orașului care permite ca un număr select de elemente să fie reprezentate pe scena publică.

Orașul și arborarea steagului

Conceptul provine de la studiul lui Michael Billig despre „naționalismul banal" (Billig 1995), definit ca o consolidare zilnică, de rutină a identității naționale și a sentimentului de apartenență. Ia forme cotidiene, discrete, cum ar fi știrile naționale, buletinul meteo, competiții sportive, ocazii care amintesc constant de națiune. Strâns legat de contextul în care sunt folosite, cuvinte mici ca „noi" sau „al nostru", precum și afișarea culorilor și simbolurilor naționale, îndeplinesc sarcina de a afirma identități și apartenențe. Arborarea steagului este o astfel de modalitate.

Referințele la originile săsești ale orașului în strategiile de arborare a steagului identitar se regăsesc în afișarea a două elemente heraldice: stema orașului și stema medievală a Transilvaniei săsești. Stema orașului e formată din două săbii încrucișate în jurul unui triunghi de frunze ținute laolaltă de o coroană. Triunghiul de frunze a fost folosit ca sigiliu și semn heraldic de Universitatea Săsească, instituția guvernamentală creată de sașii transilvăneni în secolul al XV-lea. Săbiile încrucișate îndreptate spre sol marchează posesia asupra pământului, în timp ce unele interpretări intră și mai mult în detalii, explicând simbolul ca demarcând cele două capete ale tărâmului locuit de sași. Detaliile oferite de surse instituționale locale explică conținutul stemei ca „un semn al patronajului, pentru că după formarea sa, Universitatea Săsească și-a exercitat autoritatea pe întregul spațiu istoric al Sibiului"[32].

Utilizarea intensă a stemei în spațiul public al orașului începând cu 2007 poate fi interpretată ca un semn al unei teritorializări simbolice. O noutate a cercetării din 2008, prin comparație cu perioada din mijlocul lui 2007, a fost omniprezența stemei pe suveniruri, pliante turistice, vederi și albume foto. Autoritățile au afișat-o, de asemenea,

[32] Informația disponibilă pe situl Primăriei Sibiu a fost confruntată cu discuții cu reprezentanți ai organizațiilor culturale din Sibiu și cu relatările presei locale. Pentru o relatare disponibilă online, situl Consiliului Județean Sibiu, www.cjsibiu.ro/ro/herald.htm (accesat 25 septembrie 2008).

și pe mijloacele de transport public[33] și sub forma unui aranjament floral din parcul central al Sibiului.

Alt simbolic heraldic care s-a bucurat de o reînviere în peisajul urban sibian din 2007 este stema săsească a Transilvaniei. Aceasta e o reprezentare vizuală a unui toponim care în sine s-a bucurat de o notorietate largă în anul precedent: numele săsesc al Transilvaniei: Siebenbürgen. Cuvântul face referire la cele șapte fortărețe germane fondate în Transilvania în perioada medievală. Folosirea sa poate fi văzută simplu ca numele alternativ, german, al Transilvaniei, în logica multiculturală a regiunii, unde termenii românești și maghiari sunt mai familiari, Transilvania și Erdely, și aparțin uzului cotidian. Versiunea germană, cu toate acestea, nu este echivalentul exact al celor două, care definesc teritoriul de „dincolo de pădure".

Toponimul Siebenbürgen face referire la istoria săsească a Transilvaniei, desemnând limitele teritoriului la „cele șapte fortărețe (săsești)". Numele și stema Siebenbürgen-ului (pe care apar șapte fortărețe) au fost printate pe diferite obiecte care formau o parte consistentă din piața de suveniruri în 2007 și 2008, alături de cărți de limbă germană și broșuri despre patrimoniul săsesc al Transilvaniei.

Așa numita „arborare de steaguri" și politicile toponimice ale orașului au fost susținute de politica bilingvă privind numele orașului. În legătură cu reintroducerea numele bilingv al orașului în spațiul public, cea mai vizibilă strategie a fost probabil marcarea teritorială prin intermediul mobilierului urban. Autoritățile locale sibiene au introdus, cu câteva luni înainte de debutul CEC '07, capace de canal festive, pe care apărea stema locală, cu însemnul „Sibiu / Hermannstadt 2007" scris în jurul simbolului heraldic. Un însemn simbolic atât de distinctiv a creat o compartimentare spațială clară între Orașul de Sus pe o parte și Orașul de Jos și periferiile pe cealaltă. Distribuția geografică a „accesoriilor" festivalului urban trasează un cadru turistic care contribuie la „citirea" orașului într-o cheie deja oferită. Spațiul CEC și limitele patrimoniului sibian sunt astfel sugerate de circumscrierea lor cu mobilier urban funcțional și neintruziv. O altă diviziune a orașului, similară și în mare parte suprapusă, care a fost discutată în altă secțiune e diviziunea simbolică *intramuros – extramuros* care marchează scena muzeală: poziționarea spațială a muzeelor în relație cu distanța de la zidurile orașului.

[33] Proiectul, finanțat printr-un credit al Băncii Europene de Reconstrucție și Dezvoltare, consta în aplicarea stemei Sibiului, începând cu luna iunie 2007, pe partea frontală a 75 de autobuze de transport public.

Figura 4. Un tip de capac de canal introdus în centrul orașului cu puțin înainte de 2007, înfățișând numele bilingv al orașului. Monica Stroe, Mai 2007.

Concluzii

Studiul se concentrează pe emergența unui context favorabil în activarea unui sens local al identității, și motivele posibile pentru care o anumită alegere a devenit predominantă. Spectacolul și afișarea germanității ca temă principală a acestui festival care se întinde pe un an întreg au fost încurajate de un proces general de festivalizare care a împins factorii de decizie să extragă și să promoveze cea mai prestigioasă dimensiune identitară. Alegerea a fost, de asemenea, motivată și de nevoia de a aduce în prim-plan un obiect festiv, ieșit din cotidian, așa că o identitate ancorată decisiv în trecut (chiar și într-un trecut medieval), cu puține expresii contemporane, a servit acestui scop. În afară de faptul că se potrivește ușor unei ocazii festive, capitalul simbolic al germanității (alături de aura sa medievală) s-a dovedit ușor convertibil în europenitate, esențial pentru o țară aflată în 2007 la periferia Europei și în momentul aderării la Uniunea Europeană, când impulsul de a afișa o identitate europeană credibilă reprezenta o prioritate. Germanitatea accentuează localitatea, distinctivitatea și chiar exotismul, dacă e văzută în contextul național, furnizând în același timp o temă atractivă care să conecteze orașul la paradigma de turism cultural promovată la nivelul Uniunii Europene. Re-germanizarea unui oraș în care au mai rămas foarte puțini sași a fost realizată de diverși actori politici și culturali și a fost primită cu un consimțământ masiv de localnici români.

Genul de relatare pe care capitolul de față o oferă e o antropologie culturală a producției culturale (Palumbo 2003), ce examinează o presupusă tendință locală pentru transformarea trecutului în patrimoniu și a patrimoniului (etnic) în capital care să permită accesarea anumitor resurse într-un context favorabil. În cuvintele lui Palumbo, „noi nu suntem interesați de comportamentele tradiționale, ci de retorica politică a producției de tradiționalitate" (Palumbo 2003, 14). Acumularea valorii rezultă într-o reamenajare urbană la fel de mult ca aspectele mai convenționale ale planificării și politicilor urbane (Fox Gotham 2007, 131).

Memoria trecutului local e un proces selectiv, o strategia antreprenorială etnică de identificare a surselor de capital cultural și simbolic. Factorul indirect de selecție, determinant, ar putea fi „privirea turistică" (Urry 1990): reprezentările și așteptările turiștilor legate de experiențele locale pe care un spațiu se presupune că ar trebui să le furnizeze modelează experiențele pe care localnicii, de fapt, le vor construi pentru uzul turiștilor. Localnicii „pot încerca în mod conștient să se ridice" la nivelul unor așteptări legate de ce este autentic, chiar dacă rezultatele par nefirești sau false (Stronza 2001, 271). O scurtă privire asupra scopurilor în care sunt folosite reprezentările trecutului sugerează „legitimitatea acțiunii și cimentarea unei coeziuni de grup" (Hobsbawm 1992, 12) ca motivul cel mai general. Pot institui și legitimiza actori sociali și politici, precum și sisteme de valori. Susținerea față de integrarea europeană prin sublinierea compatibilității dintre propriul patrimoniu și cel european e o ilustrare a unei astfel de metode de a obține legitimitate. Localnicii pot încerca să își asume ipostaza „nativilor", pentru a se potrivi așteptărilor legate de ce este sau ce nu este autentic. Asta poate include propria reinventare în timp (Stronza 2001, 271). În cazul germanizării din Sibiu, cei ale căror acțiuni cercetarea și-a propus să îi înțeleagă sunt antreprenorii etno-politici (Brubaker 2004) ai punerii în scenă a unei identității locale (ca reprezentanți ai comunității locale), iar modul în care au plănuit Sibiu 2007 ca un brand cultural a fost oglindirea așteptărilor intereselor europene. Creările, intensificările, și utilizările etnicității ar trebui să fie abordate independent de existența unui grup etnic ca entitate materială; sunt, mai degrabă, un set de practici, procese dinamice cu dimensiuni politice, sociale, culturale și psihologice. Pornind de la cazul Sibiului pot fi trasate paralele cu New Orleans-ul descris de Fox Gotham, în sensul că „eforturile de marketare a turismul local ... au încercat popularizarea „diversității" și a

„multiculturalismului" [...] exact atunci când orașul devenise mai omogen din punct de vedere rasial de-a lungul ultimelor trei decade" (Fox Gotham 2007,126). Brubaker e de acord cu Bourdieu în legătură cu „caracterul spectacular" al etnicității: „Prin invocarea grupurilor, ei [antreprenorii politici] încearcă să le evoce, să le convoace și să le provoace existența. Aceste categorii sunt pentru a face – proiectate pentru a stârni, convoca, justifica, mobiliza, aprinde și energiza" (Brubaker 2004, 10). Etnicitatea „jucată ca rol" e potrivită pentru scena festivalieră, unde „spațiile și înțelesurile produse aici ... oferă un palimpsest de identități reimaginate" (Jamieson 2004,68).

Capitala Europeană a Culturii, un festival pe durata unui an întreg, face ca antreprenorii identității orașului să fie preocupați cu servirea

> unei priviri de festival care modelează identitatea și identificarea cu străzile de festival ale orașului... Această privire impune ordine între evenimentele și identitățile orașului-festival printr-un limbaj vizual care rânduiește oamenii și spațiile în concordanță cu logica dominantă care sărbătorește și promovează îndepliniri culturale comodificate și o presupusă sociabilitate ordonată. (Jamieson 2004,70)

În acest context, centralitatea identității și a patrimoniului săsesc în economia capitalei culturale e dependentă de gradul în care acest capital obține o reprezentare obiectivă care poate fi percepută de către publicul avut în vedere. Prin obiectificare, etnicitatea poate fi ori afișată în situri arhitecturale și amintită prin semne și monumente publice, ori transformată într-un produs și vândută pe piața de suveniruri. Indiferent dacă a re-apărut organic dintr-un „mit național al sasului" sau ca parte dintr-o strategie de turism și marketing, sau chiar ambele, germanitatea a jucat rolul de catalizator pentru europenizare în cazul grandiosului an al festivalului pentru Sibiu. Concluziile etnografice prezentate aici ilustrează modul în care un trecut etnic strategic a devenit echivalentul local al multiculturalismului și al europenității. Scena de festival important la nivel continental oferită de programul Capitală Europeană a Culturii a reprezentat un factor de decizie pentru forma pe care a luat-o brandul Sibiului.

Bibliografie

Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.

Boyer, M. Christine. 1994. *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. Cambridge, MA: MIT Press.

Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Buică, Viorica. 2006. „Sibiu – Capitala Culturală Europeană în 2007. Transformările Orașului." *Igloo - Architectură și Habitat* 51: 78–90.

Calteaux, George. 2007. „Les Relations Historiques, Culturelles et Diplomatiques entre le Grand-Duché et la Roumanie, Particulièrement avec la Transylvanie." *Transilvania* 8-9: 19-24.

Comisia Europeană. „European Capitals of Culture, Purpose and Objectives of the Event." (ec.europa.eu/culture/our-programmes-and-actions/doc435_en.htm – accesat 5 decembrie 2008).

Comisia Europeană. „Guide for Cities Applying for the Title of European Capital of Culture." (ec.europa.eu/culture/pdf/doc633_en.pdf – accesat 3 august 2008).

Comisia Europeană. 2004. *Report on the Nominations from Luxembourg and Romania for the European Capital of Culture 2007.* The Selection Panel for the European Capital of Culture 2007 (ec.europa.eu/culture/pdf/doc670_en.pdf – accesat la 5 decembrie 2008).

DaCosta Holton, Kimberly. 1998. „Dressing for success: Lisbon as European Cultural Capital." *Journal of American Folklore* 111: 173–96.

Fehlen, Fernand. 2007. „La Colonisation de la Transylvanie par les Luxembourgeois - ou l'Invention d'un Passé Commun." *Transilvania* 8-9: 25–29.

Floricică, Maria. 2006. „Sibiu – Poarta către Europa." *Vacanțe și călătorii* 75–76: 8–9.

Fox Gotham, Kevin. 2007. „Ethnic Heritage Tourism and Global-Local Connections in New Orleans." În *Tourism, Ethnic Diversity and the City,* editor Jan Rath. London: Routledge.

Gillis, John R. 1994. „Introduction." În *Commemorations, the Politics of National* Identity, editor John R. Gillis. Princeton: Princeton University Press.

Giurchescu, Anca. 1987. „The National Festival „Song to Romania": Manipulation of Symbols in the Political Discourse." În *Symbols of Power: The Esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, editori Clars Arvidsson și Lars E. Blomqvist. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Handler, Richard, Arcand, Bernard, Cohen, Ronald, Delfendahl, Bernard, MacCannell, Dean, Maynard, Kent, Pilon-Lê, Lise, și M. Estellie Smith. 1984. „On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec [and Comments and Reply]." *Current Anthropology* 25 (1): 55-71.

Herrero, Luis César, Sanz, José Angel, Devesa, Mariá, Bedate, Ana și Mariá José del Barrio. 2006. „Economic Impact and Social Performance of Cultural Macrofestivals." În *Cultural Tourism: Global and Local Perspectives*, editor Greg Richards. New York: Routledge.

Hitters, Erik. 2007. „Porto and Rotterdam as European Capitals of Culture: Toward the Festivalisation of Urban Cultural Policy." În *Cultural Tourism: Global and Local Perspectives,* editor Greg Richards. New York: Routledge.

Hobsbawm, Eric J. 1992. „Introduction: Inventing Tradition" În *The Invention of Tradition,* editori Eric J. Hobsbawm și Terence O. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press.

Hunyadi, Zsuzsa, Inkei, Péter și Janos Zoltan Szabó. 2006. *Festival-world Summary Report. National Survey on Festivals in Hungary*. Budapest: KultúrPont Iroda.

Jamieson, Kirstie. 2004. „Edinburgh: The Festival Gaze and its Boundaries." *Space and Culture* 7 (1): 64–75.

Liiceanu, Aurora. 2005. „Alteritate Etnică și Imaginar Colectiv." În *Barometrul Relațiilor Interetnice 1994–2002. O Perspectivă Asupra Climatului Interetnic din România*, editori Gabriel Bădescu, Mircea Kivu și Monica Robotin. Cluj-Napoca: Fundația CRDE.

Lowenthal, David. 1994. „Identity, Heritage and History." În *Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. John R. Gillis. Princeton N.J.: Princeton University Press.

Meyer-Holtkamp, Dorothee. 2006. *Bologna and Cork. A Compare and Contrast Analysis of the Short, Medium and Long Term Effects of the European Capital of Culture Programme*. MA Dissertation, National University Ireland, The Network of European Cultural Capitals and Months.

Ministerul Culturii și Cultelor. 2005. „Sibiu Capitală Culturală Europeană 2007: Misiunea Programului" (www.cultura.ro/DosarPresa.aspx?ID=33 – accesat 5 decembrie 2008).

Palmer, Robert. 2004. *European Cities and Capitals of Culture. Study Prepared for the European Commission*. Brussels: Palmer/Rae Associates.

Palumbo, Berardino. 2003. *L'UNESCO e il Campanile. Antropologia, Politica e Beni Culturali in Sicilia Orientale*. Roma: Meltemi Editore.

Scott, James C. 1994. „Prestige as the Public Discourse of Domination." În *The Production of Reality: Essays and Readings in Social Psychology*, editor Jodi O'Brien. California: Pine Forge Press.

Stronza, Amanda. 2001. „Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives.” *Annual Review of Anthropology* 30: 261–83.

Tomozei, Dan. 2008. „Războiul Muzeelor.” *Jurnalul Național*, 11 martie 2008. www.jurnalul.ro/articole/119252/razboiul-muzeelor (accesat 15 octombrie 2008).

Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London and Newbury Park, CA: Sage Publications.

Verdery, Katherine. 1985. „The Unmaking of an Ethnic Collectivity: Transylvania’s Germans.” *American Ethnologist* 12 (1): 62–83.

Migrație, mobilitate și schimbare socială

Reinventarea și apropierea germanității în Transilvania. Mobilități transnaționale și procese de recompunere etnică și socială[1]

Ovidiu Oltean

Migrație etnică și împrumut cultural

Deși populația germană a părăsit în număr mare vechile localități din sudul Transilvaniei în urma unei migrații etnice masive, această zonă este în continuare identificată ca un areal cultural distinct, marcat de prezența sașilor transilvăneni. Germanitatea rămâne în continuare o noțiune relevantă în acest spațiu, invocată, revendicată și reinventată în prezent de o anumită parte a populației, compusă în mare parte din negermani. Aceștia participă activ în organizațiile etnicilor germani, frecventează școlile cu predare în limba germană, se convertesc la Luteranism intrând în comunitățile evanghelice, în continuare active îndeosebi în zonele urbane, și reproduc anumite forme de socialitate reprezentative pentru sașii transilvăneni. Organizațiile și instituțiile minorității germane reprezintă în prezent mai mult decât organizații etnice, devenind între timp adevărate organizații comunitare, implicate în proiecte sociale și culturale locale. Iar etnicii germani, în ciuda numărului redus, sunt în continuare o prezență vie în aceste localități multietnice. Infrastructura asociativă a minorității germane joacă un rol important în recompunerea socială a acestor comunități, organizațiile și instituțiile săsești fiind percepute atât ca un factor de coagulare socială cât și ca un reper social și identitar.

Acestea erau considerate forme ale germanității sortite dispariției, care vor pleca odată cu sașii transilvăneni (și cu celelalte grupuri de etnici germani) în noua lor patrie (Dowling 1991). Însă, în ciuda scenariilor ultimative și pesimiste, structurile instituționale și organizaționale ale etnicilor germani rămân în continuare prezente în multe dintre localitățile cândva majoritar germane din România. Cu toate că interesul populației majoritare față de aceste organizații cât și față de patrimoniul cultural german este perceput ca fiind mai degrabă redus, cercetările de teren recente realizate în localitățile din sudul Transilvaniei au relevat multiple procese de împrumut cultural și apropriere culturală mediate chiar de aceste instituții. Școlile cu predare în limba germană, Biserica Evanghelică de Confesiune

[1] Această cercetare a fost realizată în cadrul proiectului PN-II-ID-PCE-2011-3-0602 "Recuperând vocea migranţilor. Perspective locale asupra migrației, dezvoltării și schimbării sociale din România", derulat în perioada 2011-2016 și finanțat de Unitatea Executivă pentru Finanțarea Învățământului Superior, a Cercetării, Dezvoltării și Inovării (UEFISCDI).

Augustană (C.A.) și asociațiile de tineret formate în jurul ei, Forumul Democrat al Germanilor din România, asociațiile culturale și grupurile de dansuri săsești au depășit statutul unor organizații etnice. Acestea au devenit, mai degrabă, organizații de cultură germană implicate în rearticularea asociativă și dezvoltarea comunitară a localităților multietnice în care etnicii germani conviețuiesc alături de populația majoritară și alte minorități. Aceste instituții și organizații facilitează accesul la cultura și limba germană, precum și la statutul social ridicat asociat cu această minoritate etnică, grupurilor de germanofoni formate preponderent din etnici români, dar și din maghiari și romi, care participă astfel la revitalizarea și recompunerea unor forme asociative a căror existență este strâns legată de țesutul social și cultural al orașelor și satelor transilvănene. Spre deosebire de trecut, accesul la aceste grupuri de socializare și de prestigiu ridicat nu mai este rezervat unui singur grup etnic ci devine accesibil unor categorii sociale și etnice mai diverse. În ciuda aparentei indiferențe manifestate de o anumită parte a populației majoritare, germanitatea rămâne o noțiune socială relevantă și o componentă centrală a proceselor de recompunere socială din această regiune. Aproprierea culturii germane de către aceste grupuri de germanofoni conferă tot mai mult acestei identități etnice rolul unei categorii de diferențiere socială, iar acest lucru împreună cu avantajele economice pe care cunoașterea limbii germane le aduce în zonă face ca frecventarea de către negermani a acestor grupuri și organizații să fie tot mai răspândită în vechile localități germane din România.

Rolul cel mai important în cadrul acestui proces de recompunere etnică și socială îl au școlile minorității germane. Școlile cu predare în limba germană sunt valorizate pozitiv și se bucură de prestigiu atât în Banat și Transilvania, cât și în afara arealului cultural german. Dacă la momentul emigrării în masă a etnicilor germani această linie de învățământ se confrunta cu perspectiva disoluției, în prezent cererea pentru clasele în limba germană depășește cu mult capacitatea instituțională a școlilor existente. Frecventarea acestor școli de către populația românească sau maghiară este o practică mai veche, care a început cu mult înaintea emigrării în masă a germanilor din România. Treptat s-a înrădăcinat în toate vechile localități germane din România și s-a extins după căderea regimului comunist. Intrarea în grupurile de socializare germanofone, construite în jurul spațiului instituțional al școlilor, îi aduce pe tinerii care frecventează învățământul în limba germană mai aproape de organizațiile de tineret ale Forumului German și le oferă posibilitatea de a se implica în activitățile organizațiilor culturale și sociale evanghelice sau catolice. Forumul Democrat al Germanilor din România (FDGR), organizația umbrelă a minorității germane, a căpătat statutul unei formațiuni politice locale sau regionale (Dragoman 2013; Zamfira 2013),

obținând susținerea și sprijinul electoral al populației negermane. Biserica Evanghelică C.A. nu mai reprezintă nici ea instituția ecleziastică exclusivă a sașilor transilvăneni, fiind în prezent o biserică deschisă tuturor germanofonilor și tuturor etniilor, asumându-și în anumite contexte un rol social activ. Grupurile de dansuri săsești, asociate și ele Forumului German, nu sunt doar instituții „folclorice", așa cum sunt uneori percepute, și care doar reduc prezența etnicilor germani la o formă de alteritate culturală, artificială și ușor teatralizată. Ele reprezintă în fapt grupuri de socializare și rețele de participare civică folosite de tinerii germanofoni și de etnicii germani prin care aceștia dezvoltă capital social și se implică în proiecte asociative locale. Asemenea fanfarelor sau vecinătăților, acestea pot fi privite ca rețele locale de voluntariat, ca asociații sportive sau culturale dar și ca instituții care structurează viața socială a acestor localități. Într-un fel, această rețea de instituții locale recompune și reinstituie un tip de socialitate și control social care existau tradițional în vechile comunități săsești și șvăbești.

În acest capitol voi discuta resorturile sociale și instituționale care contribuie la această recompunere și rearticulare asociativă a organizațiilor germane/germanofone din sudul Transilvaniei. Lucrarea încearcă să răspundă câtorva dintre dilemele abordate în această carte. De ce grupuri formate în mare parte din etnici români își investesc timpul și resursele în revitalizarea unor organizații etnice germane și se „germanizează" în România? Sunt suficiente explicațiile care interpretează aceste transformări și etnicitatea fluidă care apare aici drept procese locale de împrumut cultural? În ce măsură sunt generate de alte tipuri de procese transnaționale? În ce măsură este un proces motivat de perspectivele de mobilitate socială și de oportunitățile economice pe care le oferă cunoașterea limbii germane?

Folosind date colectate prin interviuri semi-structurate și ne-structurate și observație participativă realizată pe parcursul a mai mult de un an de cercetare de teren desfășurat în perioade de două până la trei luni între 2013 și 2016 în Sibiu și Sebeș și în localitățile rurale din jur, încerc să arăt cum procesele de rearticulare asociativă și recompunere socială sunt produse atât de dinamici locale cât și transnaționale. În mod esențial, ele sunt mediate de instituții. Pe de o parte, la nivel local, odată cu emigrarea majorității populației germane, granițele etnice, cândva percepute drept impermeabile, devin mai fluide. Statutul simbolic și structurile instituționale ale minorității germane se deschid populației non-germane permițând revitalizarea acestor forme asociative și asigurându-le continuitatea. Posibilitatea populației germanofone de a-și apropria capitalul simbolic și prestigiul social al etnicilor germani și de a negocia un nou statut în ordinea simbolică etnică face ca acest proces sa fie perceput drept dezirabil din punct de vedere social și să devină treptat integrat în practicile cotidiene locale.

Participarea în aceste organizații și grupuri de socializare deschide populației germanofone accesul la mobilitate socială și la dezvoltarea unor forme de capital social, transformând identitatea germană dintr-o categorie etnică într-o categorie de diferențiere socială. Pe de altă parte, privind aceste procese dintr-o perspectivă transnațională, acestea nu ar fi posibile dacă nu ar fi susținute de politici multiculturale ale statului român, care sunt condiționate la rândul lor de acorduri internaționale care vizează protecția minorităților etnice, și de numeroasele legături transnaționale dezvoltate între România, Germania și Austria. Aceste state împreună cu organizațiile etnicilor germani emigrați investesc în păstrarea germanității din România creând numeroase forme de cooperare transnațională. Lucrarea încearcă să devoaleze caracterul transnațional al acestor procese de schimbare socială, care sunt de multe ori privite ca fiind exclusiv locale, aducând în discuție și rolul structurilor transnaționale și a mobilității și remiterilor sociale.

Prima parte a capitolului conturează structura teoretică a cercetării, ancorând lucrarea în discuțiile despre naționalism metodologic și transnaționalism. În a doua și a treia parte arăt cum mobilitatea etnicilor germani a generat în timp legături economice și sociale transnaționale și a antrenat intrarea celorlalte grupuri etnice în organizațiile și instituțiile minorității germane din România. În a patra parte discut mecanismele instituționale ale acestei recompuneri sociale și etnice, reliefând rolul jucat de instituțiile și organizațiile minorității germane în revitalizarea vieții asociative germane din Transilvania, și încerc să surprind motivațiile actorilor implicați în acest proces. În ultima parte arăt în ce fel schimbarea socială este determinată de transnaționalizarea și permanentizarea acestor legături transnaționale.

Alternative teoretice pentru studierea proceselor de recompunere etnică și socială

Propun înțelegerea şi analizarea formelor de împrumut cultural şi a proceselor de recompunere a vieții asociative din sudul Transilvaniei în termenii specifici teoriilor transnaționale. Prin acest demers îmi propun să depășesc cadrul naționalismului metodologic. Inspirat de teoria socială a lui Emile Durkheim, naționalismul metodologic este una dintre perspectivele sau ideologiile științelor sociale care abordează procesele sociale și istorice ca și cum ar fi exclusiv produsul unui context național (Glick Schiller și Salazar 2013, 185; Lacroix 2013, 1020). Dar, așa cum arată nenumărate cercetări, ar fi greșit să plecăm de la asumpția că toate procesele sociale sunt circumscrise reificării și reproducerii unei comunități naționale și sunt strict determinate și delimitate de frontierele instituționale și teritoriale

naționale (Wimmer și Glick Schiller 2002; 2003). Reinventarea și revitalizarea vieții asociative germane și numeroasele forme de împrumut cultural care au loc în sudul Transilvaniei nu sunt doar rezultatul unor politici naționale și procese locale ci au multiple ramificări transnaționale. Pentru a avea o perspectivă cât mai amplă asupra proceselor investigate aici, pentru a înțelege resorturile lor instituționale și sociale și pentru a ajunge la motivațiile actorilor implicați, trebuie să renunțăm la conceptualizarea contextelor naționale drept unitățile de analiză unice și definitorii. Cu atât mai mult cu cât fenomenele investigate aici implică migrațiune, mobilitate, și numeroase legături transnaționale.

Deseori transformările sociale articulate la nivel local sau național transgresează frontierele statale prin multiple legături și conexiuni cu spații transnaționale, iar fenomenele și evenimentele globale penetrează cu rapiditate contextele sociale locale (Wimmer și Glick Schiller 2002, 307-308). Societățile moderne sunt conectate unele de altele prin numeroase procese și relații care traversează cu rapiditate spațiile și granițele naționale, fie că vorbim de fluxuri de mobilitate, de capital, sau de circulația bunurilor și a ideilor. Acestea afectează atât categoriile sociale aflate în mobilitate cât și colectivitățile sociale sedentare (Pfaff-Czarnecka 2008). Această inserare a localului în global și a proceselor globale în realitatea socială a societăților contemporane a dus la recompunerea relației dintre spațiu și timp, comprimând și dizolvând granițe existente anterior, creând noi spații și noi dimensiuni sociale (Burawoy 2000). Sub presiunea globalizării, statele au încetat să mai fie principalele cadre de referință în care au loc schimburile economice și culturale (Glick Schiller *et al*. 1995, 49). Dezvoltarea în timp a unor legături instituționale și sociale care transgresează granițele naționale și care conectează spațiile sociale duc la transnaționalizarea anumitor fenomene, la apariția unor actori sociali transnaționali și a unor spații sociale transnaționale, acționând asemenea unor canale de transmitere și circulație a capitalului, a ideilor și a practicilor sociale (Basch *et al*. 1994, 8; Glick Schiller *et al*. 1995, 52; Faist 2012, 51-52).

Una dintre cele mai răspândite practici de transgresare și contestare a granițelor și frontierelor naționale este migrația (Kearney 1991 citat de Glick Schiller *et al.* 1995, 50). Deseori cei angajați în practici de mobilitate construiesc diferite rețele sociale transnaționale pentru a păstra legătura cu comunitatea de origine și pentru a reduce costurile migrației (Basch *et al.* 1994; Anghel 2008; Haug 2008). Grupurile sociale, religioase și etnice ale căror membrii trăiesc dispersați în mai multe comunități își construiesc propriile rețele de solidaritate transnațională prin care continuă să păstreze legătura cu societatea de acasă (Levitt 2001; Mazzucato et al. 2006; Mazzucato 2008; Marcu 2011) pentru a atinge anumite obiective politice, sau pentru a avansa anumite cereri comunității internaționale (Faist 1999;

2010). În anumite cazuri acestea le pot facilita emigrarea și integrarea în țara de destinație, dar îi pot și ajuta să își păstreze și să își dezvolte capitalul social din țara de origine (Faist 1999; Anghel 2008). Din perspectiva transnațională, migrația a încetat să mai însemne doar mișcarea unor oameni dintr-un loc în altul (Faist 1999, 37). Migrația nu duce întotdeauna la ruperea legăturilor cu țara de origine, migranții căutând să investească în multe cazuri în păstrarea relațiilor sociale cu comunitatea din care au emigrat (Basch *et al.* 1994, 8; Faist 1999, 41-42). În anumite cazuri, aceste legături transnaționale se păstrează și se reproduc în timp, continuând să se dezvolte și după ce prima generație de migranți s-a stabilit și a început să se integreze în țara de destinație (Glick Schiller *et al.* 1995), transformându-se în spații sociale și legături transnaționale durabile (Basch *et al.* 1994, 8). În jurul acestor spații sociale sunt articulate proiecte de dezvoltare și de cetățenie activă destinate țărilor de origine (Levitt 2001; Levitt și Nyberg-Sørensen 2004; Faist 2008), sau diferite tipuri de antreprenoriat economic construit prin conectarea comunităților de origine ale migranților de piețe de desfacere aflate în statele de destinație (Kyle 1999; Ballard 2003;). Ele servesc deseori ca platforme pentru transmiterea și difuzarea de resurse, practici, idei, așa-numitele remiteri financiare și sociale (Levitt și Glick Schiller 2004). Chiar și atunci când un anumit proces migratoriu capată caracter permanent, legăturile transnaționale pot continua să se dezvolte și în anumite cazuri pot fi asociate cu schimbarea socială sau dezvoltarea economică a comunităților de origine ale migranților (Massey 1988; de Haas 2007; Collyer *et al.* 2009). În acest studiu pornesc de la premisa că acest proces de germanizare descris anterior este efectul cumulat a mai mulți factori locali și transnaționali; este susținut de transnaționalismul migranților și dezvoltarea unui spațiu transnațional dens între vechile regiuni germane ale României și spațiul de limbă germană european (Germania, Austria, Elveția). Ceea ce intenționez să scot în evidență aici nu este numai rolul migrației și a transnaționalismului migranților în generarea și perpetuarea acestui proces, cât și rolul instituțiilor transnaționalizate în procesele de germanizare locală.

Migrație de întoarcere și forme de instituționalizare a spațiului transnațional româno-german

Migrația etnică a sașilor transilvăneni, deși considerată drept una permanentă (Brubaker 1998), nu a însemnat, în mod paradoxal, abandonarea completă a locurilor și a localităților de origine. Plecarea lor a dus la dezvoltarea unor multiple legături transnaționale mai slabe sau mai puternice între asociațiile etnicilor germani emigrați și localitățile de origine, între rețelele etnicilor germani rămași în România și alte organizații non-

guvernamentale din țările de destinație ale sașilor transilvăneni, sau între instituții guvernamentale din țara de origine și statele gazdă (Michalon 2003; 2004; Koranyi și Wittlinger 2011; Iorio și Corsale 2012). Aceste legături transnaționale au dus la reconfigurarea spațiului locuit de etnicii germani. Comunitatea sașilor transilvăneni (fără a-i exclude neapărat pe ceilalți etnici germani originari din România) este imaginată și proiectată în prezent ca o comunitate construită „peste granițe", care transcende granițele naționale (Paul 2013; Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien 2014). Acest lucru nu înseamnă însă că se imaginează ca o colectivitate complet deteritorializată. Această comunitate este mai degrabă ancorată multi-local, definindu-se ca aparținând atât Transilvaniei cât și Germaniei. Pentru etnicii germani din România, obsedați mult timp de granițe mult prea opresive și impenetrabile, noțiunile de frontieră și spațiu de apartenență s-au schimbat. Sașii transilvăneni emigrați se identifică astăzi mai degrabă cu locuri, și spații identitare hibride, imaginate, în jurul cărora își redefinesc și își renegociază identitatea. În trecut, etnicii germani din România își defineau identitatea din perspectiva apartenenței la o cultură germană nealterată (Dowling 1991) și la un spațiu civilizațional european, definit în opoziție cu înapoierea întruchipată de regiunile românești exterioare spațiului german (Cercel 2012). După emigrarea masivă în Germania, percepția multora asupra locurilor de origine precum și asupra „patriei regăsite" care i-a adoptat, se schimbă. Așa cum arată Remus Anghel (2013) și James Koranyi și Ruth Wittlinger (2011) în cercetări în care discută migrația șvabilor bănățeni și a sașilor transilvăneni, aceștia își reevaluează relația cu societatea germană după emigrare. Deși șvabii bănățeni s-au bucurat de o integrare formală excelentă pe piața de muncă din Germania, asemenea celorlalți etnici germani din România, și au beneficiat de drepturi și beneficii extinse din partea statutlui german, au perceput emigrarea ca pe o pierdere de prestigiu și ca pe o alterare a statului social pe care îl aveau în România (Anghel 2013, capitolul 2 și 3). Drept urmare se reorientează spre societatea de acasă, socializând cu alți șvabi bănățeni sau etnici români și încep să penduleze între România și Germania prin călătorii scurte întreprinse la intervale regulate de timp (Ibid.). La rândul lor, sașii transilvăneni încep să investească tot mai mult în refacerea legăturilor cu Transilvania și recuperarea lucrurilor pe care le-au pierdut odată cu emigrarea (Koranyi și Wittlinger 2011). Așa cum au afirmat câțiva dintre informanții mei în timpul cercetării de teren, sașii transilvăneni au încercat să recupereze într-o oarecare măsură stilul de viață și tipul de socialitate pe care le aveau în România. Unii au încercat să păstreze rețelele sociale pe care le aveau înainte de emigrare și să se implice în organizarea întâlnirilor și activităților asociațiilor localităților de origine (Heimatortsgemeinschaften), organizații ale sașilor transilvăneni și

șvabilor bănățeni înființate în Germania cu scopul de a reorganiza comunitățile săsești și șvăbești în funcție de localitățile de origine. Alții au emulat un model de locuire existent în Transilvania, construindu-și case cu o arhitectură similară celor din satele săsești, dotate cu pivnițe spațioase unde au continuat să producă vin, așa cum făceau cândva odinioară, în localitățile lor de origine. O parte dintre etnicii germani emigrați au continuat să investească în vechi forme de întrajutorare, așa cum existau cândva în vechile sate germane din România, oferind sprijin co-etnicilor germani pentru construcția de locuințe, sau pentru găsirea unui loc de muncă celor cu mai puțină experiență pe piața de muncă germană. O parte dintre aceste tentative de recuperare a habitus-ului din România s-au mutat în mediul online, unde au fost create platforme de știri și muzică în dialectul săsesc, unde sunt postate fotografii cu vechile orașe și sate transilvănene, unde sunt stocate arhive digitalizate ale ziarelor și revistelor săptămânale sau lunare locale în limba germană. Pe aceste platforme online sunt postate frecvent știri despre Transilvania și România. Interesul pentru evenimentele și noutățile din România a crescut în rândul sașilor transilvăneni emigrați, îndeosebi după alegerea lui Klaus Iohannis în funcția de președinte al României. Acest eveniment neașteptat a reușit să schimbe într-o anumită măsură percepția acestora asupra contextului politic și social din țara pe care au părăsit-o, dar la care unii se raportează în continuare ca la o posibilă destinație de întoarcere. Deși sunt bine integrați în Germania, sașii reprezintă în prezent o colectivitate orientată din ce în ce mai mult spre țara de origine (Paul 2013).

Aceste eforturi de recuperare a „patriei natale” (Heimat) nu rămân însă doar la nivelul unor eforturi de refacere a unui stil de viață sau a unui tip de socialitate ci merg mult mai departe. O parte dintre eforturile sașilor de a reface legăturile cu localitățile de origine s-au materializat sub forma unor încercări de recuperare a proprietăților din Transilvania sau sub forma investițiilor în renovarea proprietăților, în cazul celor care au reușit să le păstreze. În acest sens, după revoluție, au fost înființate organizații pentru oferirea de sprijin și consiliere celor care doreau să își recupereze casele și proprietățile confiscate abuziv în perioada de după război (Koranyi și Wittlinger 2011, 16). Cei care și-au păstrate casele au început treptat să le amenajeze ca locuințe de vacanță. Așa cum arată Bénédicte Michalon (2004), în anumite localități, sașii emigrați au continuat să facă parte din colectivitatea locală prin păstrarea caselor. Casele au fost încredințate unor persoane de încredere din sat, sași, romi, sau români, care primeau dreptul de a le folosi, sau erau însărcinați să le întrețină și să le aibă în grijă, în perioada cât proprietarii erau plecați în Germania (Ibid.). La întoarcerea sașilor, celor care aveau grijă de case li se mulțumea prin cadouri și diferite alte ajutoare. În anumite cazuri, proprietarii sași îi ajutau pe cei din sat să își găsească un loc de muncă temporar sau sezonier

în Germania. Fenomenul „sașilor de vară” care se întorc în România în fiecare an pentru a-și petrece vacanțele de vară în vechile localități săsești a devenit în prezent un proces tot mai răspândit în sudul Transilvaniei. Lucrul acesta este vizibil prin investițiile în casele deținute de „sașii de vară” în satele din jurul Sibiului, Sebeșului sau Sighișoarei, și frecvenței cu care limba germană și dialectul săsesc sunt vorbite în timpul verii în centrele orașelor sau pe străzile satelor.

Un festival alternativ de muzică organizat la sfârșitul verii într-unul din satele săsești din apropierea Sibiului, în incinta unei biserici fortificate, a adunat în jurul lui „sașii de vară” veniți să dea o mână de ajutor pregătirii locului pentru primirea participanților, curățând spațiul din jurul fortificației de arbuști și buruieni. Printre limbile vorbite de către tinerii prezenți la festival putea fi auzit și dialectul săsesc, intercalat din loc în loc cu expresii românești, folosit de voluntarii de ocazie ai festivalului. Sașii mai în vârstă s-au retras discret spre casele lor după terminarea pregătirilor pentru festival, însă locul le-a fost luat de tinerii și familiile cu copii, care au venit să asculte muzică și să se bucure de festival alături de ceilalți, unii dintre ei sași reîntorși după mult timp în satul natal, sau veniți din alte localități apropiate pentru a socializa și pentru a lua parte la un eveniment muzical destul de neobișnuit. Deși prezenți în număr mai mic, tinerii sași nu sunt absenți din rândul celor care se întorc sezonier în România. Aceștia iau parte la acțiuni de voluntariat, la diferite festivaluri sau întâlniri ale sașilor transilvăneni, sau investesc în facilități de cazare amenajate în casele masive din centrele istorice ale orașelor sau în localitățile pitorești din zona rurală a Transilvaniei. Ei nu locuiesc permanent în Transilvania dar se reîntorc periodic și dezvoltă forme de mobilitate circulară, pendulând de-a lungul anului între România și Germania.

Nu mai puțin important, a crescut frecvența întâlnirilor anuale ale sașilor transilvăneni, organizate atât în România cât și în Germania. Pe lângă reuniunile anuale de mare amploare precum cea de la Dinkelsbühl din Bavaria, sau cele organizate în ultimii ani la Sibiu (Hermannstadt), Sebeș (Mühlbach), Brașov (Kronstadt) sau Biertan (Birthälm), sunt organizate multe alte întâlniri de mai mică amploare în localități precum Valea Lungă (Langenthal), Șeica Mică (Kleinschelken) sau Criț (Deutschkreuz). Ultima întâlnire a sașilor transilvăneni organizată în România, găzduită în vara anului 2017 de orașul Sibiu, a adunat peste 12.000 de etnici germani, unii dintre ei reîntorși după mulți ani în localitățile de origine, iar alții, tineri, aflați la prima lor vizită în Transilvania. După programul bogat în evenimente culturale și de socializare organizate în Sibiu și în împrejurimi, au fost organizate întâlniri ale sașilor în cele mai multe dintre vechile sate săsești din județul Sibiu, unele dintre ele aproape complet părăsite de populația germană în ultimele trei decenii (Allgemeine Deutsche Zeitung

2016; 2017). Sloganul ales pentru festivitățile din august 2017 este „În lume, acasă” (In der Welt, zu Hause) și pare să fie dedicat de data aceasta tinerilor invitați să plece „în lume” pentru a-și descoperi rădăcinile și locurile de origine. „În lume” înseamnă de data aceasta, România sau Transilvania, spații percepute în continuare de societatea occidentală ca fiind încă situate la periferia Europei, necunoscute și oarecum exotice. Însă de data aceasta este vorba de un spațiu care se deschide celor care vor să îl cunoască ca un loc cu o istorie bogată, care vorbește despre o civilizație remarcabilă, construită de sașii transilvăneni în tandem cu celelalte grupuri etnice conlocuitoare, cunoscută pentru spiritul multicultural și vechimea sa. Tinerii sași sunt invitați să cunoască acest loc și istoria sa și să se mândrească cu el. Într-o anumită măsură acest eveniment cultural și mesajul din spatele său poate fi văzut ca o încercare de a scoate acest spațiu din zona de periferie și de a îl poziționa mai aproape de centru, centru reprezentat aici de spațiul cultural german, așa cum ar fi el imaginat într-o geografie simbolică a spațiului european.

Comunitățile sașilor emigrați nu s-au rezumat însă doar la acțiuni simbolice sau la investițiile în locuințe și în păstrarea relațiilor personale cu rude și prieteni din localitățile de origine. De-a lungul timpului, organizațiile localităților de origine din diferite sate și orașe transilvănene au realizat proiecte și intervenții în România, mobilizând actori guvernamentali sau non-guvernamentali pentru strângerea de fonduri în Germania și în Austria pentru renovarea bisericilor fortificate sau pentru sprijinirea Bisericii Evanghelice în construirea unor centre sociale pentru persoanele în vârstă. În anumite cazuri, aceste organizații selectează voluntari din rândul membrilor și îi trimit în satele din sudul Transilvaniei pentru a oferi ghidaj turiștilor care vizitează bisericile fortificate. În unele localități intervențiile în proiecte sociale și umanitare sunt realizate de fundații private și de organizații non-guvernamentale înființate de anumite personalități din rândul minorității germane, care au hotărât să se întoarcă și să se implice în țara de origine. Acești sași transilvăneni, care au ajuns persoane publice, și-au folosit resursele financiare și sociale pentru a ajuta comunitățile sărace din satele transilvănene sau pentru a salva patrimoniul construit extrem de valoros, aflat într-o stare avansată de degradare. Fundația „Tabaluga” înființată de renumitul rocker german Peter Maffay, artist originar din Brașov, a adoptat într-o anumită măsură satul Roadeș (Raddeln sau Radenthal) prin reabilitarea patrimoniului construit și amenajarea unui centru de vacanță pentru copiii defavorizați. Aceștia pot fi atât copii afectați de experiențe traumatice, sau pot proveni din familii cu o situație financiară și socială dificilă. În cadrul taberei de copii Tabaluga, ei se pot recupera și pot face terapie adaptată nevoilor lor într-un centru modern unde beneficiază de asistență și îngrijire. În alte cazuri, fără a dispune de

fonduri substanțiale, sașii transilvăneni reîntorși au înființat rețele de voluntariat împreună cu alți germani, romi și români, specializați în restaurarea patrimoniului istoric, prin care încearcă să intervină asupra siturilor istorice periclitate din Transilvania și să promoveze cauza acestor monumente. Datorită capacității reduse a Bisericii Evanghelice C.A. de a întreține un număr foarte mare de edificii istorice care se degradează rapid, aceste rețele de voluntari iau în custodie anumite biserici fortificate sau case parohiale pe care le consolidează pe cheltuiala proprie.

Pe lângă rețelele transnaționale construite de organizațiile sașilor emigrați, pe lângă legăturile păstrate în satele de origine cu custozii caselor, sau pe lângă legăturile formate pe baza activităților de voluntariat, există numeroase conexiuni transnaționale mediate de instituțiile statului german sau austriac, constând în proiecte bilaterale care investesc în păstrarea germanității din România. Aceste proiecte dezvoltate de Republica Federală Germană sau de Republica Federală a Austriei constau în distribuirea unor fonduri speciale destinate minorității germane, deschiderea de centre culturale și trimiterea de specialiști, cadre didactice și referenți culturali care să lucreze în organizațiile etnicilor germani din România. De multe ori acești referenți sunt chiar tineri cu origini săsești, detașați în diferite localități din Transilvania pentru o perioadă de timp de către Institutul German pentru Afaceri Externe (Institut für Auslandsbeziehungen – IfA) pentru a dinamiza activitatea culturală sau socială a organizațiilor locale ale Forumului German. Cu ocazia acestor stagii sau contracte temporare, aceștia dezvoltă relații strânse cu comunitatea germanofonă din Transilvania, cunosc mai bine locurile natale și leagă prietenii de durată. După întoarcerea în Germania, continuă să țină legătura cu prietenii din România, revenind periodic pentru a participa la festivaluri sau pentru a lua parte la evenimente de familie, precum căsătoria unor prieteni apropiați sau confirmările religioase. La fel de importante sunt parteneriatele internaționale ale instituțiilor de învățământ superior din România, care oferă programe de studiu la nivel licență sau masterat în limba germană. În cadrul parteneriatelor cu universități din Germania sau Austria sunt facilitate mobilități de studiu atât pentru studenții din străinătate cât și pentru studenții germanofoni din România. Folosindu-se de aceste parteneriate, tinerii studenți din rândul comunității săsești din Germania aleg să vină în România pentru mobilități de studiu de un semestru sau de un an. Deși sunt restrânse, există și cazuri în care aceștia au ales să studieze în cadrul unui program de studii de lungă durată la universitățile din Cluj-Napoca și Sibiu.

De o importanță majoră sunt legăturile economice dintre România și spațiul german. În ultimul deceniu, investițiile străine în unități de producție germane s-au multiplicat

spectaculos în orașele din sudul Transilvaniei. În cadrul companiilor germane, austriece sau elvețiene care au investit în România există numeroase departamente unde lucrează tineri ingineri sau tehnicieni detașați pentru o perioadă temporară în noile unități de producție. Printre ei se numără și etnici germani originari din România, care au emigrat cu familiile în Germania și care s-au întors în țara de origine datorită serviciului. Aceștia se bucură să găsească un mediu germanofon în care să socializeze, dar mai ales să descopere țara în care s-au născut și locurile despre care părinții și rudele le-au povestit atât de multe. Deși se află temporar în România, în anumite cazuri, aceștia păstrează legătura cu colegii români după întoarcerea în Germania. Legăturile economice reprezintă un spațiu social transnațional puternic instituționalizat care permanentizează în bună măsură legăturile transnaționale dintre spațiul german și localitățile germanofone din sudul Transilvaniei.

Privite comparativ, aceste legături reactivate și reînnodate cu țara de origine nu au aceeași densitate și intensitate precum cele ale comunităților de migranți mexicani din Statele Unite care au construit organizații și rețele dense destinate dezvoltării comunităților de origine (Goldring 2001), sau ale dominicanilor emigrați în Boston care țin permanent legătura cu familia rămasă în țară susținându-i cu permanente remiteri financiare (Levitt 2001). Dar ceea ce este important aici este că în cazul româno-german, relațiile transnaționale continuă să se multiplice și să se instituționalizeze, producând efecte sociale profunde și de durată în țara de origine. În cazul acesta germanitatea actorilor implicați în articularea acestor spații sociale generează un sistem de cauzare cumulativă care duce la permanentizarea spațiilor transnaționale. De obicei, migranții economici din prima generație au o poziție precară în societatea de destinație și caută să investească în relații sociale și forme de reciprocitate orientate către comunitatea de acasă. Tot aceștia au tendința de a reduce din intensitatea legăturilor transnaționale odată cu asimilarea și integrarea în societatea gazdă. Migranții din a doua generație își pot folosi capitalul social și economic acumulat și accesul la doua societăți naționale pentru dezvoltarea unor activități economice transnaționale (Ibid., 44-45). În cazul acesta, etnicii germani din România își folosesc rețelele sociale și instituționale pentru a construi spații sociale și comunități transnaționale. Așa cum arată Remus Anghel (2013) și Rogers Brubaker (1998) această germanitate este cea care le permite accesul la o integrare formală ridicată în societatea gazdă și la un context pozitiv de primire (Portes și Böröcz 1989). Pe de altă parte, tot aceeași germanitate sau identitate germană le modelează percepția pierderii statului social ridicat pe care îl aveau în România (Anghel 2013). Dacă instituțiile germane le recunosc statutul formal de etnici germani, îi recunosc ca *Aussiedleri,* societatea germană îi plasează în calitate de sași transilvăneni și șvabi bănățeni mai degrabă în rândul

est europenilor, punându-i în aceeași categorie cu ceilalți migranți economici (Brubaker și Kim 2011). Dorind să recupereze într-o anumită măsură statutul simbolic și poziția de prestigiu pe care o ocupau în România (Stroe 2011; Dragoman 2013; Cercel 2015), sașii transilvăneni și șvabii bănățeni își reevaluează relația cu societatea germană și se reorientează spre țara și comunitatea de origine. Fără intenția de a se întoarce în număr foarte mare, aceștia se folosesc de legăturile instituționale și economice existente între România și spațiul german pentru a păstra legături sociale și simbolice cu patria natală (Faist 1999, 43-44). Existența unei infrastructuri asociative germane în România funcționează ca o ancoră pentru permanentizarea acestor legături. Nu mai puțin important, intensificarea schimburilor economice contribuie la instituționalizarea spațiului social transnațional româno-german.

Germanitatea ca tip de modernitate

Legăturile transnaționale dintre Germania și Transilvania nu sunt un fenomen nou, dar ele au dezvoltat o nouă dinamică odată cu creșterea mobilității intra-europene și multiplicarea investițiilor germane în România. Koranyi și Wittlinger (2011) și Bénédicte Michalon (2004) consideră că emigrația sașilor a adus comunitățile de origine ale acestora mai aproape de lumea occidentală. Aceștia au continuat să păstreze legătura cu România după ce s-au stabilit în Germania, reușind încă din timpul comunismului să articuleze o formă fragilă de transnaționalism. Cu mari dificultăți, sașii emigrați au ținut în continuare legătura cu cei de acasă, investind în păstrarea relațiilor sociale cu rudele, prietenii și colegii din România, jucând într-o anumită măsură rolul mesagerilor lumii occidentale. Cei care plecau în Germania se întorceau înapoi în localitățile de origine pentru vizite, aducând cu ei promisiunile unei lumi mai bune și mai libere.

În interviurile realizate cu membri ai minorității germane despre migrația sașilor transilvăneni, apar frecvent aceste imagini idealizate ale Germaniei și ale Occidentului transmise de cei care au plecat prin intermediul vizitelor, pachetelor trimise în țară și conversațiilor cu cei de acasă. Asemenea migranților care doresc să dovedească celor de acasă succesul propriilor proiecte de migrație și îmbunătățirea statutului social și economic, germanii din România întorși în vacanțe în vizită la rude încercau să își construiască imaginea unor migranți de succes și să proiecteze imaginea unei societăți ale abundenței și prosperității care li se deschidea dincolo de frontierele României. De multe ori aceste imagini circulau în portbagajul mașinilor cu care aceștia călătoreau în timpul vacanțelor petrecute în România. Așa cum își amintește unul dintre preoții evanghelici din una dintre localitățile care mai păstrează populație germană în sudul Transilvaniei, aceste imagini pozitive ale Occidentului

și Germaniei și poveștile de succes aduse de sașii care se întorceau în vizită acasă au creat în localitățile de origine o fascinație pentru lumea occidentală și pentru Germania și au creat o întreagă ideologie a migrației:

> Ideea de a pleca în Occident și de a scăpa de dificultățile din România nu a apărut în rândul comunităților germane din România din frica de regimul comunist, lor nu le era frică de comunism, ci datorită ideilor răspândite de sașii care locuiau în Germania și care veneau în vizită. Aceștia veneau mereu cu mașini moderne și aduceau cu ei în portbagaj lucruri care nu se găseau atunci în România. Cei de acasă erau impresionați de produsele pe care le primeau și de viața rudelor lor din Germania, iar cei care veneau în vizită aveau grijă sa nu le spună dificultățile pe care le aducea cu ea emigrarea. Treptat această idee s-a înrădăcinat adânc în rândul populației… (Preot evanghelic din Transilvania)

Pentru locuitorii localităților cândva germane din sudul Transilvaniei planurile și proiectele de emigrare în Germania și imaginile asociate cu acest loc au devenit parte din țesutul social și realitatea cotidiană la începutul anilor care au urmat căderii regimului comunist. Planurile de emigrare și detaliile legate de planificarea călătoriilor erau discutate zilnic între prieteni și rude și reprezentau principalele subiecte de conversație în interacțiunile sociale de la locul de muncă, din școală sau de pe stradă. După emigrare, cei care au lăsat în România rude sau prieteni au continuat să investească o perioadă în aceste relații sociale prin contacte telefonice, scrisori, întâlniri sau cadouri. Pentru o societate care se confrunta în continuare cu lipsuri materiale și cu un nivel de trai în scădere, aceste reprezentări materiale ale prosperității și ale modernității aveau un impact enorm (Rabinow 1986). Aceste forme de remiteri sociale și materiale (Levitt 2001) au creat treptat sentimentul de deprivare relativă în societatea românească abia ieșită din comunism și au generat o întreagă ideologie a migrației. Pe fondul deteriorării situației economice din România în perioada de tranziție, emigrarea în Germania a devenit curând un proiect legitim la nivelul comunităților locale. După plecarea etnicilor germani, vecinii lor români au început să caute soluții prin care să emigreze la rândul lor în Germania sau în vestul Europei. Însă mai mult decât atât, modernitatea reprezentată de Germania a devenit un model social acceptat și opus modernității eșuate din România. Iar practicile și ideile asociate cu această modernitate nu au circulat doar prin intermediul relațiilor personale și al produselor ci și sub o formă mai instituționalizată și permanentizată a tranzacțiilor și relațiilor economice.

Sașii transilvăneni au intermediat în anumite contexte crearea primelor legături economice transnaționale dintre România și Germania. După căderea regimului comunist,

etnicii germani i-au ajutat de multe ori pe cei din România care doreau să înființeze mici societăți comerciale sau să preia vechi întreprinderi de stat aflate în proces de privatizare, sau să valorifice oportunitățile existente prin facilitarea legăturilor cu investitori germani. Într-o localitate rurală dar cu un număr ridicat de mici întreprinderi din apropierea orașului Sebeș, care mai păstrează încă un număr mic de etnici germani și este recunoscută ca o „localitate săsească", industria textilă a supraviețuit datorită legăturilor cu investitori germani și datorită accesului la noi piețe de desfacere. În vizitele realizate în localitatea de origine, sașii transilvăneni discutau cu prietenii și vechii colegi de muncă, mulți dintre ei etnici români, despre schimbările sociale și economice din România. Astfel, cei plecați puteau revedea cunoștiințe vechi și puteau afla noutăți despre schimbările aduse de greoaia tranziție românească, refăcând în același timp legăturile cu societatea de acasă, în timp ce cunoștințele din România puteau afla mai multe despre cum e viața în Germania și despre modul de funcționare al societății occidentale. Unul dintre proprietarii unei mici întreprinderi textile din această localitate își amintește cum un vecin sas, emigrat în Germania și reîntors în România în vizită, i-a propus tatălui său, care tocmai cumpărase câteva mașini de cusut, să se asocieze cu un investitor german. Această colaborare s-a dezvoltat până la crearea unei mici societăți textile cu activitate constantă care lucrează în regim de lohn produse de îmbrăcăminte care sunt vândute sub marca unor branduri celebre. Deși partenerii și investitorii s-au schimbat de mai multe ori în decursul activității de peste două decenii, activitatea acestei societăți a rămas puternic conectată la piața germană și depinde în continuare de legăturile economice cu parteneri germani care îi asigură comenzi și venituri constante.

> Țin minte că un vecin sas de aici din sat i-a făcut cunoștință tatălui meu la o nuntă cu un prieten de-al lui din Germania care dorea să investească în România. Au discutat așa întâmplător la masă și tatăl meu i-a spus că avem și noi câteva mașini de cusut și așa s-au gândit să colaboreze. Prima dată au deschis aici în sat o fabrică cu care am început să colaborăm. La început externalizau către noi anumite operații după care am devenit principalii lor parteneri aici în localitate. (Octavian, proprietarul întreprinderii de textile)

Parteneriatele economice nu au însemnat doar un transfer de capital către aceste localități ci și un transfer de tehnologie și de practici. Odată cu investițiile companiilor germane sau cu solidificarea unor parteneriate economice, diferite linii de producție și proiecte industriale au fost transferate în România împreună cu tehnologie avansată și diferite tipuri de mașini și utilaje moderne. Acestea însă nu veneau singure ci erau integrate în procese de producție mai complexe. Datorită perioadelor îndelungate cu partenerii germani,

antreprenorii români ajungeau să integreze și ei aceste procese și standarde de producție. Așa cum mărturisește Octavian, la început acest lucru părea aproape imposibil, iar standardele cerute de companiile germane păreau greu de atins, însă treptat angajații s-au adaptat și au devenit la fel de productivi ca cei din unitățile de producție din fabricile occidentale.

O parte dintre antreprenorii din regiune au avut experiențe de migrație de muncă în Germania. Fie că a fost vorba de o migrație sezonieră sau de perioade mai lungi de migrație, aceștia au reușit să acumuleze capital financiar și social și să se familiarizeze cu etica muncii specifică societății germane. De cele mai multe ori au fost ajutați să emigreze de vechii prieteni sau vecini de etnie germană care s-au stabilit în Germania. În alte cazuri au fost inspirați de modelul sașilor din localitate pentru a găsi propria modalitate de a pleca la muncă în străinătate. Proprietarul unui atelier de reparații auto dintr-o mică localitate rurală din apropierea orașului Sebeș a avut ocazia sa lucreze în domeniul mecanicii auto atât în Spania cât și în Germania. Nu a fost ajutat de cunoștințele care au plecat în Germania, sași originari din localitate. A apelat la alte rețele pentru a emigra. Însă a reușit să plece și să își găsească un loc de muncă în domeniul reparațiilor auto. Pe lângă capitalul investit în propriul său atelier auto deschis în România, a adus cu el din străinătate etica muncii, anumite tehnici, practici și cunoștințe pe care le aplică zi de zi în atelier. Într-un alt caz, proprietarul unei ferme de dimensiuni considerabile din apropierea Sibiului a lucrat sezonier în Germania cu ajutorul vecinilor sași care îi trimiteau frecvent invitații și contracte de muncă. După mai multe încercări de a porni o afacere pe cont propriu, a găsit în Germania un asociat interesat să investească în sectorul agricol din România. Acesta a transferat capital și utilaje moderne în timp ce partenerul român s-a ocupat de administrarea fermei. Au reușit să dezvolte afacerea devenind unii dintre cei mai importanți fermieri din zonă, ajungând chiar să exporte o parte dintre produse.

Chiar dacă nu toți dintre cei care au emigrat în Germania au reușit să devină antreprenori de succes și doar o mică parte dintre etnicii gemani emigrați din Transilvania au fost implicați în articularea unor relații economice transnaționale, o anumită parte dintre primele inițiative antreprenoriale realizate după căderea regimului comunist în orașele din sudul Transilvaniei s-au datorat legăturilor cu spațiul german. Fie ca a fost vorba de acces la piețe de desfacere sau transfer de capital, tehnologie, sau învățarea unui mod de lucru, aceste legături au avut un rol hotărâtor în dezvoltarea unui anumit segment al inițiativelor antreprenoriale locale. Prin facilitarea migrației și mobilității sezoniere în Germania sau prin facilitarea parteneriatelor economice, sașii transilvăneni au contribuit la formarea și

permanentizarea unor relații economice transnaționale. Treptat germanitatea și societatea germană au devenit întruchiparea unui model social și economic de reușită.

Recompunerea vieții asociative germane din Transilvania

Este posibil ca dorința de a emula și de a imita reușita sașilor să fi fost motivul pentru care populația negermană a început să frecventeze școlile cu predare în limba germană și organizațiile etnicilor germani. Deși aceasta este o practică mai veche, care a început încă din secolul al XIX-lea sau chiar mai devreme, ea s-a generalizat și s-a extins după migrația masivă a populației săsești din Transilvania și a celei șvăbești din Banat. Înscrierea copiilor la grădinița sau școala „germană" este o alegere discutată de părinți, adresată în cercurile de prieteni, cântărită și chestionată, însă întotdeauna prezentă. Este o opțiune preferată îndeosebi de cei cu resurse materiale peste medie, însă, în anumite cazuri, capitalul social bogat, accesul la rețelele vorbitoare de limba germană și valorizarea educației pot să cântărească la fel de mult și pot să compenseze resursele financiare mai modeste. În timpul cercetării de teren dar și în afara activităților de culegere de date, în nenumăratele momente de socializare și discuții premergătoare stabilirii unor contacte pentru interviuri, am asistat la numeroase discuții pe această temă. În orașe precum Mediaș și Sibiu, dar și în orașe mai mari precum Cluj-Napoca, găsirea unor locuri disponibile în cadrul grădinițelor, școlilor sau liceelor în limba germană nu este deloc o sarcină ușoară, datorită cererii tot mai mari și capacității reduse a acestora de a acomoda un număr în creștere de elevi. Înaintea începerii anului școlar, aceasta este una dintre cele mai frecvente teme de discuție în rândul părinților. Deseori, aceștia investesc resurse financiare și sociale considerabile pentru a le oferi copiilor educație în limba germană, făcând cu ei pregătire suplimentară sau înscriindu-i la cursuri de limba germană putea a le oferi suficiente șanse de a fi acceptați la școlile „germane" din oraș.

Interviul și discuțiile informale purtate cu Annemarie, educatoare și proprietara unui centru de pregătire care oferea cursuri private de limba germană în Sibiu, originară din Italia, din regiunea Tirolului de sud, a fost extrem de utilă întrucât mi-a revelat într-o mare măsură dimensiunea acestui proces social. Annemarie, ea însăși etnic german, îmi spunea că cererea pentru grădinițele în limba germană este atât de mare în Sibiu încât treptat s-a dezvoltat o adevărată „industrie" în acest domeniu. Cât timp a locuit în România a lucrat cu preșcolari și elevi din ciclul primar în grădinițe private sau în propriul centru de limbă germană. În tot acest timp a putut observa că vorbitorii nativi de germană sunt extrem de căutați și grădinițele private cu care a colaborat i-au oferit salarii extrem de generoase pentru a o convinge să rămână pe termen lung.

> Aveau nevoie de un vorbitor nativ de limba germană. În Sibiu așa ceva e la mare căutare. Dacă o grădiniță are o educatoare săsoaică sau pe cineva care este vorbitor nativ de limba germană, așa cum sunt eu, își fac reclamă peste tot cu asta. Și părinții au mai multă încredere să își trimită copiii la o astfel de grădiniță dacă află că personalul este compus din vorbitori nativi de germană. Mi-au oferit și mie un salariu foarte mare pe care poate doar la o companie multinațională îl mai primeam. Însă nu am rămas, am preferat să lucrez pe cont propriu. (Annemarie, educatoare de limbă germană)

Annemarie interpretează abundența de grădinițe private în limba germană ca un indicator al cererii în creștere pentru școlile cu predare în limba germană. De cele mai multe ori intrarea la o astfel de școală este aproape imposibilă fără urmarea unui program de pregătire în prealabil. Așa că părinții caută tot felul de soluții și dezvoltă tot felul de strategii pentru a le oferi copiilor șansa de a concura pentru un loc în aceste școli. Datorită numărului insuficient de locuri în grădinițele publice în limba germană, grădinițele private reprezintă o alternativă la îndemână. Annemarie a beneficiat pe perioada ședерii în România de această oportunitate profesională. În cele din urmă, Annemarie s-a întors în Italia, însă cu siguranță nu din cauza lipsei cererilor pentru cursurile de limba germană ci pentru a putea practica sporturile preferate și pentru a fi mai aproape de familie, deși profesional se simțea împlinită și reușea să câștige suficient pentru a avea un trai bun în România. Plecarea ei a fost regretată de părinții care obișnuiau să își trimită copiii la cursurile de germană organizate în cadrul centrului de limbi străine înființat de ea la Sibiu. În timpul cât Annemarie a organizat cursuri de limba germană și a locuit în România a avut un număr ridicat de cereri de colaborare cu persoane private dar și cu diferite firme. O parte dintre clienții săi erau persoane cu posibilități materiale ridicate, dar și familii mai modeste care făceau tot posibilul să le ofere copiilor o educație cât mai bună, străduindu-se să îi pregătească pentru a intra la una dintre școlile cu predare în limba germană din oraș. Annemarie a colaborat și cu câteva firme locale care intermediau contracte de muncă în Germania sau cu firme germane care au deschis unități de producție în zonă. Înainte de a se decide definitiv asupra întoarcerii în Italia, a căutat să își extindă activitatea și să angajeze personal didactic care s-o ajute cu numărul tot mai ridicat de cursuri și chiar se gândea să achiziționeze o casă în centrul istoric al Sibiului unde ar fi urmat să își desfășoare activitatea. Întoarcerea ei în Italia, după o ședere temporară mai lungă în Sibiu, epitomizează un tip de mobilitate intra-europeană din ce în ce mai întâlnită în centrele urbane mari din România și în fostele localități germane din sudul Transilvaniei.

În urma interviurilor cu absolvenții liceelor cu predare în limba germană din Sibiu și Mediaș și a celor care au urmat învățământul gimnazial în limba germană în Sebeș, cei mai mulți au invocat avantajele pe care cunoașterea limbii germane le aduce în găsirea unui loc de muncă. Deși posibilitatea plecării din țară pentru a studia sau a muncii în Germania sau în țările germanofone din Europa a fost deseori amintită în timpul interviurilor, în opinia respondenților mei, migrația nu a constituit principalul motiv pentru care familia lor a ales învățământul în limba germană. Sau cel puțin la momentul realizării interviului, aceștia nu vedeau migrația în străinătate drept principalul avantaj al cunoașterii limbii germane, cei mai mulți având în față perspectiva unor locuri de muncă bine plătite în România.

Din discuțiile cu preoții evanghelici din localitățile în care am realizat cercetarea de teren, a reieșit faptul că la începutul anilor ’90, atunci când interlocutorii mei (aflați la momentul absolvirii facultății la momentul realizării studiului) au început ciclul primar, cei mai mulți dintre cei care alegeau să își înscrie copiii la școala germană, încurajându-i în același timp să participe la activitățile grupelor de tineret ale comunităților evanghelice din oraș, o făceau și datorită oportunităților de emigrare pe care le ofereau cunoașterea limbii germane și accesul la rețelele etnicilor germani.

> Cred că unii își închipuiau că așa au mai multe șanse de a pleca în Germania și de a se integra mai bine acolo. Credeau ca dacă vorbești limba germană și mai ești și evanghelic poți să pleci mai ușor în Germania și eventual poți să fii mai bine acceptat în societatea germană. A și fost o creștere atunci, imediat după revoluție, atât în privința înscrierilor la școala germană cât și în privința confirmărilor în cadrul Bisericii Evanghelice. Apoi numărul a scăzut ușor iar astăzi este constant. (Preot evanghelic din Transilvania)

În prezent, majoritatea elevilor din școlile cu predare în limba germană sunt de etnie română, iar în ultimii ani există și câteva cazuri ale unor elevi care provin din familii germane, elvețiene sau austriece stabilite în Sibiu sau în împrejurimi. Printre aceștia, sașii transilvăneni reprezintă în prezent o mică minoritate. Frecventarea școlilor cu predare în limba germană a devenit în prezent mai mult decât un proces motivat de accesul la un învățământ de calitate sau o strategie pentru îmbunătățirea mobilității sociale. Frecventarea școlilor cu predare în limba germană a devenit atât pentru elevi cât și pentru părinții lor, un element de prestigiu și un însemn al statutului social. Liceele germane din Sibiu, Mediaș, Brașov sau Sighișoara sunt percepute drept instituții sociale de prestigiu, ale unei societăți urbane dezvoltate, și elemente constitutive unui anumit tip de urbanitate specifică orașelor transilvănene. Frecventarea acestor instituții de învățământ denotă atât aspirația către un

statut profesional și economic ridicat, cât și aspirația apartenenței la o clasă de mijloc, urbană, și într-o anumită măsură, europeană. Însușirea limbii germane semnifică în acest context atât deschiderea spre diversitate și spre un spațiu cultural european, cât și apartenența la o comunitate educată, care se diferențiază de celelalte grupuri sociale prin vorbirea limbii germane și prin însușirea unui anumit tip de habitus. Absolvenții acestor licee și părinții lor au invocat în timpul interviurilor deschiderea pe care învățământul în limba germană o oferă elevilor. Atunci când vorbesc despre această formă de deschidere, aceștia se referă atât la accesul la limba și cultura germană, cât și la mobilitatea socială și posibilitatea de a studia și de a lucra în alte state vorbitoare de limba germană. Numărul celor care aleg să urmeze studiile universitare în țări precum Austria sau Germania este în creștere, aceștia putând concura pentru un loc în cadrul facultăților din universitățile din Viena sau München de pe aceleași poziție cu colegii germani sau austrieci, datorită certificatului de limbă germană, *Sprachdiplom*, recunoscut de autoritățile statutului german în urma unui examen pe care toți elevii școlilor cu predare în limba germană din România trebuie să îl susțină la finalul studiilor liceale.

Cei care rămân în țară găsesc cu ușurință locuri de muncă, într-o piață economică locală în care limba germană este valorizată și căutată. Astfel, dacă în trecut absolvenții Colegiului Național Samuel von Brukenthal alegeau să părăsească Sibiul datorită oportunităților profesionale reduse, în prezent o parte dintre aceștia aleg să studieze și să lucreze în orașul unde au crescut. În alte cazuri, după efectuarea studiilor universitare în Cluj-Napoca sau București și după o serie de stagii de muncă sau de studii în străinătate, aceștia aleg să se reîntoarcă în Sibiu sau în celelalte orașe mari din Transilvania. Dacă la începutul anilor ’90 limba germană reprezenta o formă de capital cultural și social folosit pentru a emigra și era deosebit de utilă pentru o bună integrare pe piața de muncă din spațiul german, în prezent, migrația nu mai reprezintă obiectivul prioritar al absolvenților învățământului german. Dacă în trecut populația germanofonă avea tendința să emigreze, urmând modelul etnicilor germani, în prezent traiectoriile absolvenților școlilor cu predare în limba germană din Transilvania s-au diversificat. Aceștia au acum mai multe opțiuni și beneficiază de mai multă mobilitate decât ceilalți absolvenți ai învățământului liceal. Cei care aleg să părăsească România pleacă în general la studii. Cei care aleg să studieze în țară se bucură în general de perspective profesionale foarte bune.

Minoritatea germană percepe interesul crescut al majorității pentru învățământul în limba germană în mod pozitiv. Chiar dacă deseori aceștia își exprimă regretul că totuși acești tineri nu vorbesc limba germană și în afara orelor de curs și nu se implică mai mult în viața

asociativă germană, consideră totuși îmbucurător faptul că aceștia preiau și duc mai departe cultura germană din Transilvania. Din discuțiile avute cu cadre didactice ale școlilor cu predare în limba germană a reieșit faptul că aceștia îi percep pe acești tineri ca fiind diferiți de colegii lor din școlile cu predare în limba română. Deși performanțele lor școlare pot fi comparabile cu ale altor elevi de vârsta lor care învață la liceele și colegiile cu predare în limba română, cu un statut similar și cu un renume la fel de bun, aceștia se deosebesc de ceilalți prin participarea constantă la acțiuni de voluntariat și prin implicarea mai mare în organizații non-guvernamentale.

Școlile cu predare în limba germană par să se diferențieze de celelalte linii de studiu ale învățământului public prin promovarea și încurajarea participării civice și a activismului social. Tinerii care studiază astăzi în școlile gimnaziale sau din liceele cu predare în limba germană obișnuiesc încă de la începutul ciclului primar să se implice în activitățile organizațiilor de tineret ale Bisericii Evanghelice și în diferite rețele de voluntariat asociate școlilor sau să participe în ansamblurile de dansuri săsești. Oferta extracurriculară bogată este și unul dintre motivele pentru care școala cu predare în limba germană este preferată celorlaltor școli. În jurul acestor organizații se formează treptat rețele și grupuri de socializare germanofone iar acești tineri încep să investească în aceste rețele și activități o parte semnificativă din timpul lor liber. Prin decizia de a rămâne sau prin întoarcerea în localitatea de origine, tinerii germanofoni păstrează legătura cu aceste grupuri și rețele sociale și contribuie la dezvoltarea lor, sau își transferă abilitățile și capacitățile dobândite în cadrul acestor organizații în alte acțiuni și rețele de voluntariat.

Într-o bună măsură, implicarea acestor elevi în organizațiile de tineret ale Bisericii Evanghelice sau în alte organizații culturale precum grupurile de dansuri săsești, în organizațiile de tineret ale Forumului German sau în rețelele de voluntariat care urmăresc salvarea și conservarea patrimoniului construit din Transilvania a dinamizat viața asociativă a minorității germane. În ciuda faptului că după absolvirea liceului sau a studiilor universitare o parte dintre acești tineri slăbesc legăturile cu organizațiile în care au activat, dar o parte dintre ei continuă totuși să investească în rețelele sociale germanofone și să țină legătura cu vechii colegi de liceu sau de organizație. Prin aceste legături sunt recrutați noi membri atunci când cei mai vechi se pregătesc să iasă din organizație sau își reduc intensitatea implicării. Conexiunea acestor rețele sociale germanofone cu spațiul instituțional al școlilor asigură într-o bună măsură reproducerea organizațiilor și asociațiilor germane de tineret.

Adrian, președintele organizației de tineret a Forumului German din Sibiu, absolvent al Colegiului Național Samuel von Brukenthal, mi-a povestit cum în urmă cu mai mulți ani a

fost abordat de președintele de atunci al organizației de tineret la un eveniment cultural, la care participase cu trupa de dansuri săsești a liceului. Acesta din urmă i-a propus să intre în formația de dansuri a organizației locale a Forumului German. Cele două formații se află oarecum într-o relație de competiție încercând să își îmbunătățească în permanență repertoriul de dansuri, costumele și componența formației pentru a-i depăși pe ceilalți. Trupa de dansuri săsești a organizației locale a Forumului German caută să selecteze cei mai buni elevi ai trupei de dansuri ai liceului și să-i atragă spre activitățile culturale ale organizației de tineret. Adrian, împreună cu câțiva colegi de liceu, au intrat astfel în ansamblul de dansuri al organizației locale de tineret a FDGR.

> Cel care era președintele organizației de tineret atunci și coordonatorul trupei de dansuri a venit la mine după un eveniment la care am participat și mi-a propus să vin la Forum. I-a plăcut cum am dansat și pe câțiva dintre noi ne cunoștea. Cei de la Forum dansau mai bine decât noi și aveau costume mai bune. Am acceptat pentru că acolo erau și alți prieteni și mi-au spus că e fain. Și am ajuns la Forum. Treptat i-am adus și pe cei din generația mea care dansau bine și erau mai serioși. Și cu timpul am ajuns să mă ocup de trupa de dansuri de copii. Anul ăsta au fost alegeri și m-au ales președinte al organizației de tineret. (Adrian, absolvent al Colegiului Național Samuel von Brukenthal din Sibiu)

Pe lângă întâlnirile săptămânale pentru repetiții și ședințele de lucru pentru pregătirea proiectelor organizației de tineret, Adrian se ocupă și de cursurile de dansuri pentru grupele de copii și face voluntariat în alte activități inițiate de Forum sau de organizațiile de tineret ale Bisericii Evanghelice. Împreună cu echipa organizației de tineret a participat mai mulți ani la rând la organizarea unui festival de muzică alternativă găzduit de unul din satele din apropierea Sibiului, festivalul fiind conceput pentru a pune în valoare incinta unei bisericii fortificate, aflată în prezent în custodia unei organizații non-guvernamentale. De-a lungul anului, în afara festivalului, în vechea casă parohială alipită incintei fortificate funcționează un centru pentru tineret. Adrian face deseori voluntariat când au loc activități la centru. Rețelele organizației de tineret locale a Forumului German sunt puternic conectate de alte rețele de voluntari grupate în jurul Bisericii Evanghelice sau în jurul trupelor de dansuri săsești din alte orașe. Cei mai mulți sunt elevi sau absolvenți ai liceului Brukenthal, dar există printre ei și elevi ai altor licee din zonă unde există clase de limba germană. Organizația de tineret a FDGR funcționează mai degrabă ca un club pentru tineri sau ca o platformă în jurul căreia sunt racordate mai multe organizații și rețele de voluntariat. O parte dintre tinerii

germanofoni și germani care fac parte din aceste organizații pot fi formal membri și să aibă o implicare redusă, sau pot să se implice fără a fi formal membri.

Organizația de tineret a Forumului German împreună cu celelalte organizații și grupuri de socializare germanofone se consideră a fi mai mult decât organizații etnice germane sau germanofone. Atât cei care se ocupă de centrul de tineret care dorește păstrarea bisericii fortificate în jurul căreia este organizat festivalul, cât și organizația de tineret a Forumului sau alte organizații culturale germane se consideră a fi deschise tuturor tinerilor care doresc să se implice. Participarea în organizația de tineret a Forumului German presupune în mod implicit cunoașterea limbii germane, încât limba de lucru în cadrul proiectelor este limba germană, totuși membrii Forumului subliniază în mod frecvent faptul că organizația se adresează întregii comunități locale și nu reprezintă doar interesele minorității germane.

Mai mult decât atât, la nivelul administrației centrale din Sibiu și din câteva alte localități mai mici din județ, FDGR deține o poziție importantă prin procentul ridicat de mandate în Consiliul Local și prin câștigarea fotoliului de primar pentru mai multe alegeri la rând. În aceste localități FDGR se poziționează și este perceput mai degrabă ca un partid local și regional și mai puțin ca o formațiune politică etnică (Dragoman 2013; Zamfira și Dragoman 2009). Membrii FDGR cu un rol important în administrația publică au subliniat în repetate rânduri faptul că Forumul dorește să reprezinte întreaga comunitate locală și să lucreze în beneficiul tuturor nu doar pentru comunitatea germană.

Organizațiile de tineret ale Bisericii Evanghelice și celelalte organizații de limbă germană se poziționează la fel. Prin proiectele sociale derulate, Biserica Evanghelică C.A., instituția reprezentativă a sașilor transilvăneni, devine o Biserică a tuturor, apropiată de comunitățile care au nevoie de ea. Într-un cartier de periferie a Sibiului, într-unul dintre edificiile evanghelice care a rămas fără enoriași, a fost înființată o grădină ecologică și o școală non-formală unde tinerii din cartier, în special cei cu venituri reduse sau provenind din medii defavorizate, pot să își petreacă timpul liber, pot învăța cu ajutorul voluntarilor despre principiile agriculturii biologice, despre horticultură și pomicultură, pot să lucreze alături de cei doi responsabili ai proiectului și pot să ia cu ei acasă produsele rezultate din serele centrului ecologic. Voluntarii care lucrează în cadrul proiectului, selectați de membrii parohiei evanghelice din Sibiu, sunt originari din Austria și Germania și sunt la rândul lor foarte tineri. Unul dintre ei se află de mai mult timp în România, este specializat în agricultura ecologică și cunoaște foarte bine limba română. Aceștia lucrează atât cu tinerii din cartier cât și cu elevi ai altor școli din Sibiu. În cadrul acestui proiect sunt realizate cursuri

interactive de educație ecologică, tinerii și elevii sunt încurajați să facă muncă voluntară și să ia în primire un spațiu care altfel ar fi stat închis și ar fi rămas inaccesibil, deși se află în centrul acestui cartier. Prin implicarea sa în astfel de proiecte și în alte acțiuni sociale precum mesele calde livrate oamenilor vârstnici sau punerea la dispoziție a spațiilor care aparțin bisericii întregii comunități pentru diferite evenimente culturale sau sociale, prin donațiile și strângerile de fonduri, prin activitățile de Paște sau Crăciun dedicate copiilor, Biserica Evanghelică devine un actor social important, implicat în comunitate. Proiectele sale nu se adresează doar comunității germane din aceste orașe ci sunt concepute a fi inclusive și sunt destinate rearticulării unui sentiment de comunitate, comunitate imaginată dincolo de barierele etnice, care include toate grupurile sociale și culturale. De asemenea, în anii care au urmat migrației masive a sașilor transilvăneni, comunitățile evanghelice din Transilvania au înregistrat confirmări religioase și din rândul etnicilor români și romi. Deși procentul este mult mai redus decât în cazul școlilor, în fiecare an există un număr de tineri confirmanzi care asigură într-o oarecare măsură un număr constant al comunităților bisericești. Unul dintre reprezentanții Bisericii Evanghelice C.A. din Transilvania apreciază într-un interviu că acest proces, împreună cu mobilitatea intra-europeană recentă care a dus la creșterea populațiilor germanofone în orașele transilvănene datorită migrației de muncă, a redus sau a stopat într-o anumită măsură declinul comunităților evanghelice. În urma numeroaselor interviuri realizate în timpul cercetării de teren am constatat că tinerii din familiile mixte româno-germane se orientează preponderent spre Biserica Evanghelică. De asemenea, în cazul căsătoriilor unui etnic german cu un etnic român căsătoriile sunt oficiate cu precădere în Biserica Evanghelică iar copiii acestor familii au tendința de a urma confesiunea evanghelică a părinților. Aceste procese, cumulate, asigură într-o oarecare măsură reproducerea comunităților evanghelice, în special în centrele urbane mai mari unde se concentrează populația germanofonă și germană tânără.

Aceste dinamici prin care identitatea germană sau săsească este modelată și resemnificată ne ajută să reflectăm la caracterul fluid dar în același timp și la reziliența etnicității. Practici și forme de socialitate specifice comuniății săsești sunt difuzate și împrumutate de populația negermană din Transilvania. Fără a revendica apartenența la colectivitatea germană sau săsească, aceste grupuri de germanofoni își aproprie pe lângă limba germană și forme de socialitate specifice comunității săsești, practici și convingeri religioase, forme de asociativitate și treptat, statutul simbolic al minorității germane, semnalând astfel îmbunătățirea propriei lor poziții sociale în ierarhia simbolică locală. Însă pe lângă difuzarea unor forme de socialitate și asociativitate specifice minorității germane și pe

lângă schimburile interculturale specifice multora dintre localitățile multietnice din Transilvania, sunt difuzate și importate idei despre cetățenie activă, participare civică și implicare socială.

Rearticularea și revitalizarea asociativă a germanității din sudul Transilvaniei nu produce doar reprezentări idealizate și teatralizate ale prezenței sașilor transilvăneni. Multe dintre proiectele sociale și culturale construite în jurul minorității germane vizează dezvoltarea comunităților locale, incluziunea socială sau activismul civic. Iar ideile și discursurile promovate de aceste proiecte și organizații proiectează o viziune mai cosmopolită, tolerantă și incluzivă asupra societății. Datorită asocierii acestor forme de participare și acestor viziuni despre societate cu prestigiul comunității germane, acestea sunt preluate atât de o parte din populația românească cât și de celelalte minorități etnice. Aceste remiteri sociale amintite mai sus vin cu „recomandări", sunt incorporate de organizațiile etnice germane și sunt încărcate cu credibilitatea și respectabilitatea acestora. Sunt difuzate prin relații sociale strânse și apropiate, ceea ce le face să fie mai ușor de acceptat și incorporat (Levitt 2001, 64). Minoritatea germană este asociată în Transilvania, astfel, tot mai mult cu modernitatea sau cu un anumit tip de „modernitate", mai apropiată de cea europeană (Cercel 2012; 2015).

Concluzii

Aceste procese de împrumut cultural și recompunere socială pot fi privite ca eforturi de instanțiere și recuperare a germanității locale. Germanitatea este percepută și reprezentată în sudul Transilvaniei atât ca un element de prestigiu local cât și ca un tip de modernitate. Plecarea sașilor transilvăneni a reprezentat pentru mulți dintre locuitorii acestei zone pierderea unui element social structural important și a unui tip de poziție privilegiată pe care o aveau în raport cu alte zone datorită prezenței etnicilor germani. Într-o anumită măsură, procesele de recompunere socială și etnică discutate și analizate aici pot fi interpretate ca eforturi de instituire și instituționalizare a acestui tip de modernitate. Permanentizarea legăturilor transnaționale între România și spațiul german susțin și potențează aceste procese, creând cadrul și condițiile prin care limba și cultura germană devin din nou relevante economic și social. Poziția de prestigiu a minorității germane din Transilvania face ca aceste instanțieri ale modernității să fie preluate și receptate mai ușor de populația locală. Procesele locale de recompunere socială și etnică a comunităților din sudul Transilvaniei și revitalizarea vieții asociative germane susțin la rândul lor și alimentează dezvoltarea și instituționalizarea legăturilor transnaționale dintre România și spațiul german, generând un sistem de cauzare

cumulativă care permanentizează legăturile transnaționale. Acestea nu duc doar la dezvoltarea unor legături economice solide ci contribuie și la dezvoltarea unui mediu asociativ bine articulat și instituționalizat. Deși aceste procese de recompunere etnică și socială a vechilor comunități săsești implică doar o parte o populației locale, cei care se implică activ și frecventează organizațiile minorității germane reprezentând un număr mic din întreaga populație, aceste instituții și grupuri sociale modelează și schimbă cultura societală locală. Prin prezența lor, Sibiul sau Sebeșul continuă să fie "orașe săsești" iar germanitatea locală este "împrumutată" și transferată de la o colectivitate etnică la o comunitate socială. Chiar dacă uneori această germanitate este chestionată sau contestată, ea rămâne în continuare o noțiune socială relevantă în vechile localități săsești din Transilvania.

Bibliografie

Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien. 2014. „Heimat über Grenzen. Pfingsttreffen in Dinkelsbühl setzt Zeichen der Verbundenheit zur Heimat in Siebenbürgen." Vineri, 20 Iunie, http://www.adz.ro/meinung-und-bericht/artikel-meinung-und-bericht/artikel/heimat-ueber-grenzen/ (accesat 17.08.2017).

Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien. 2016. „2017: Sachsentreffen in Hermannstadt und Evangelischer Kirchentag in Kronstadt." Marți, 30 August, http://www.adz.ro/artikel/artikel/2017-sachsentreffen-in-hermannstadt-und-evangelischer-kirchentag-in-kronstadt/ (accesat 07.11.2017).

Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien. 2017. „In der Welt zu Hause, in Siebenbürgen daheim, mit dem Herzen in Mediasch." Sâmbătă, 19 August, http://www.adz.ro/artikel/artikel/in-der-welt-zu-hause-in-siebenbuergen-daheim-mit-dem-herzen-in-mediasch/ (accesat 07.11.2017).

Anghel, Remus Gabriel. 2008. „Changing Statuses: Freedom of Movement, Locality and Transnationality of Irregular Romanian Migrants in Milan." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34 (5): 787-802. DOI: 10.1080/13691830802106069.

Anghel, Remus Gabriel. 2013. *Romanians in Western Europe: Migration, Status Dilemmas, and Transnational Connections*. Lanham: Lexington Books.

Ballard, Roger. 2003. „A Case of Capital-Rich Under-development: The Paradoxical Consequences of Succesful Transnational Entrepreneurship from Mirpur." *Contributions to Indian Sociology* 37 (1-2): 25-57.

Basch, Linda, Glick Schiller, Nina și Christina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London: Routledge.

Brubaker, Rogers. 1998. „Migration of Ethnic Un-Mixing in the „New Europe”.” *International Migration* Review 32 (4): 1047-1065.

Brubaker, Rogers and Jaeeun Kim. 2011. „Transborder Membership Politics in Germany and Korea.” *Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology* 52 (1): 21-75.

Burawoy, Michael. 2000. „Introduction: Reaching for the Global.” În *Global Ethnography: Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World,* editori Burawoy, Michael, Blum, Joseph A., George, Sheba, Gille, Zsuzsa, Gowan, Teresa, Haney, Lynne, Klawiter, Maren, Lopez, Steven H., Ó Riain, Séan și Millie Thayer, 1-40. Berkeley: University of California Press.

Cercel, Cristian. 2012. „Transylvanian Saxon Symbolic Geographies.” *Civilisations* 60 (2): 83-101. DOI : 10.4000/ civilisations.3019.

Cercel, Cristian. 2015. „Philo-Germanism without Germans in Romania after 1989.” *East European Politics and Societies* 29 (4): 811-830. DOI: 10.1177/0888325414550360.

Collyer, Michael, Cherti, Myriam, Lacroix, Thomas şi Anja van Heelsum. 2009. „Migration and Development: The Euro-Moroccan Experience.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (10): 1555-1570, http://dx.doi.org/10.1080/13691830903165790.

De Haas, Hein. 2007. „Turning the Tide? Why Development Will Not Stop Migration.” *Development and Change* 38 (5): 819-841, DOI: 10.1111/j.1467-7660.2007.00435.x.

Dowling, William C. 1991. „Germanissimi Germanorum: Romania’s Vanishing German Culture.” *East European Politics and Society* 5 (2): 341-355, DOI: 10.1177/0888325491005002006.

Dragoman, Dragoș. 2013. „The Success of the German Democratic Forum in Sibiu. Non-ethnic Voting, Political Neutrality and Economic Performance.” *Transitions* 53 (1-2 *Sibiu: Les mutations indentitaires d’une région d’ Europe centrale*): 97-118.

Faist, Thomas. 1999. „Developing Transnational Social Spaces: The Turkish-German Example.” În *Migration and Transnational Social Spaces,* editor Ludger Pries, 36-72. Aldershot: Ashgate.

Faist, Thomas. 2008. „Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus.” *Population, Space and Place* 14: 21-42, DOI: 10.1002/psp.471.

Faist, Thomas. 2010. „Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners?" În *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, editori Bauböck, Rainer și Thomas Faist, 9-34. Amsterdam: Amsterdam University Press & IMISCOE Research.

Faist, Thomas. 2012. „Toward a Transnational Methodology: Methods to Address Methodological Nationalism, Essentialism, and Positionality." *Revue Européenne des Migrations Internationales* 28 (1): 51-70, DOI: 10.4000/remi.5761.

Glick Schiller, Nina, Basch, Linda și Cristina Szanton Blanc. 1995. „From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration." *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48-63.

Glick Schiller și Noel B. Salazar. 2013. „Regimes of Mobility Across the Globe." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 183-200, https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253.

Goldring, Luis. 2001. „The Gender and Geography of Citizenship in Mexico-U.S. Transnational Spaces." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 7 (4): 501-537, DOI: 10.1080/1070289X.2001.9962677.

Haug, Sonja. 2008. „Migration Networks and Migration Decision-Making." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34 (4): 585-605, DOI: 10.1080/13691830801961605.

Iorio, Monica și Andrea Corsale. 2012. „Diaspora and Tourism: Transylvanian Saxons Visiting the Homeland." *Tourism Geographies: An International Journal of Tourism Space, Place and Environment*. DOI:10.1080/14616688.2012.647327.

Koranyi, James și Ruth Wittlinger. 2011. „From Diaspora to Diaspora: the Case of Transylvanian Saxons in Romania and Germany." *Nationalism and Ethnic Politics* 17 (1): 96-115.

Kyle, David. 1999. „The Otavalo Trade Diaspora: Social Capital and Transnational Entrepreneurship." *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 422-446. DOI: 10.1080/014198799329549.

Lacroix, Thomas. 2013. „Collective Remittances and Integration: North African and North Indian Comparative Perspectives." *Journal of Ethnic and Migration* Studies 39 (6): 1-17. DOI:10.1080/1369183X.2013.765667.

Levitt, Peggy și Nina Glick Schiller. 2004. „Conceptualizing Simultaneity: A Trasnational Social Perspective on Society." *International Migration Review* 38 (3): 1002-1039. DOI: 10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x.

Levitt, Peggy și Ninna Nyberg-Sørensen. 2004. „The Transnational Turn in Migration Studies.” *Global Migration Perspectives* No. 6 (Global Commission on International Migration): 1-14.

Levitt, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.

Marcu, Silvia. 2011. „Romanian Migration to the Community of Madrid (Spain): Patterns of Mobility and Return.” *International Journal of Population Research*: 1-13, doi:10.1155/2011/258646.

Massey, Douglas. S. 1988. „Economic Development and International Migration in Comparative Perspective.” *Population and Development Review* 14 (3): 383-413, http://www.jstor.org/stable/1972195.

Mazzucato, Valentina. 2008. „The Double Engagement: Transnationalism and Integration. Ghanaian Migrants' Lives Between Ghana and The Netherlands.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34 (2): 199-216. DOI: 10.1080/13691830701823871.

Mazzucato, Valentina, Kabki, Mirjam și Lothar Smith. 2006. „Transnational Migration and the Economy of Funerals: Changing Practices in Ghana.” *Development and Change* 37 (5): 1047-1072.

Michalon, Bénédicte. 2003. „Circuler entre Roumanie et Allemagne. Les Saxons de Transylvanie de l'Emigration Ethnique au Va-et-Vient.” *Balkanologie* 7 (1): 19-42.

Michalon, Bénédicte. 2004. „Migrations Internationales et Recompositions Territoriales en Roumanie. La Propriété Immobilière, Enjeu des Relations des Migrants Saxons aux Acteurs Locaux en Transylvanie.” *Méditerranée* 3-4: 85-92.

Paul, Lucia Diana. 2013. *Transylvanian Saxons' migration from Romania to Germany: The Formation of a Return Diaspora? Teză de doctorat,* Loughborough University.

Pfaff-Czarnecka. 2008. „Are We All Transnationalists Now?” În *The Making of World Society. Perspectives from Transnational Research*, editori Anghel, Remus Gabriel, Gerharz, Eva, Rescher, Gilberto și Monika Salzbrunn, 311-323. Bielefeld: Transcript Verlag.

Portes, Alejandro şi Józef Böröcz. 1989. „Contemporary Immigration: Theoretical Perspectives on Its Determinants and Modes of Incorporation.” *The International Migration Review* 23 (3): 606-623, DOI: 10.2307/2546431.

Rabinow, Paul. 1986. „Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology.” În *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, editori Clifford, James şi George E. Marcus, 235-261. Berkeley: University of California Press.

Stroe, Monica. 2011. „Ethnopolitical Entrepreneurship and the Political Role of Saxonness without Saxons in Sibiu." *Sociologie Românească* 9 (2): 86-95.

Wimmer, Andreas și Nina Glick Schiller. 2002. „Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social-Sciences." *Global Networks* 2 (4): 301-334, DOI: 10.1111/1471-0374.00043.

Wimmer, Andreas și Nina Glick Schiller. 2003. „Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology." *International Migration Review* 37 (2): 576-610, DOI: 10.1111/j.1747-7379.2003.tb00151.x.

Zamfira, Andreea şi Dragoş Dragoman. 2009. „Le Vote (Non)Ethnique en Roumanie, 2000-2008. Les Performances Électorales des Partis des Minorités Allemande et Hongroise en Perspective Comparée." *Revue d'Études Comparatives Est-Ouest* 40 (2): 127-156, DOI: 10.4074/S033805990900206X.

Zamfira, Andreea. 2013. „Le Rôle de la Solidarité Ethnique aux Élections Locales de Sibiu." *Transitions* 53 (1-2 *Sibiu: Les Mutations Indentitaires d'une Région d' Europe centrale*): 119-138.

Migrație internațională și recompunere spațială în România. Proprietatea imobiliară, miza relațiilor dintre sașii transilvăneni și actorii locali din comunitățile de origine[1]

Bénédicte Michalon

Transformările și recompunerile spațiale în România post-comunistă au generat numeroase cercetări în domeniul geografiei economice și urbane, studii care s-au concentrat mai ales asupra transformărilor peisajului urban, a de-colectivizării economiei și privatizării proprietăților funciare și imobiliare (Dawidson 2004a; Dawidson 2004b; Emsellem 2000; Rey 1994; Rey et al. 2000; von Hirschausen-Leclerc 1994; von Hirschausen 1997). Pe lângă acestea au apărut o serie de lucrări sociologice dedicate proceselor migratorii din societatea românească și schimbărilor sociale din localitățile de origine ale migranților generate de intensificarea și permanentizarea acestui fenomen (Diminescu 1999; 2001; Potot 2000; 2003). Capitolul de față se află la intersecția celor două abordări, discutând agentivitatea migranților în cadrul recompunerilor și transformărilor spațiale locale. Lucrarea este rezultatul unei cercetări de teren realizată în satele din Transilvania (fig. 1) și analizează modul în care etnicii germani care au emigrat în Germania își redefinesc relația cu localitatea de origine și se implică în procesele locale de schimbare socială.

Istoria sașilor transilvăneni (*Siebenbürger Sachsen*) este construită în jurul procesului de migrație. Prezența lor în Transilvania este explicată de colonizări medievale care se înscriu în aproape mitica migrație spre est a populațiilor germanofone cunoscută ca *Drang nach Osten*. Multe secole mai târziu, începând cu 1953, în virtutea acestui lucru și a altor motive au primit dreptul de a se stabili în Germania Federală împreună cu alte populații germanofone din Europa centrală și de est și din statele fostei Uniuni Sovietice.

[1] Acest capitol reprezintă versiunea în limba română a articolului« Migrations internationales et recompositions territoriales en Roumanie. La propriété immobilière, enjeu des relations des migrants saxons aux acteurs locaux en Transylvanie », apărut în original în limba franceză în revista Méditerranée, 2004, numărul 3-4, pp. 85-92. Republicat în acest volum cu bunăvoința revistei Méditerranée.

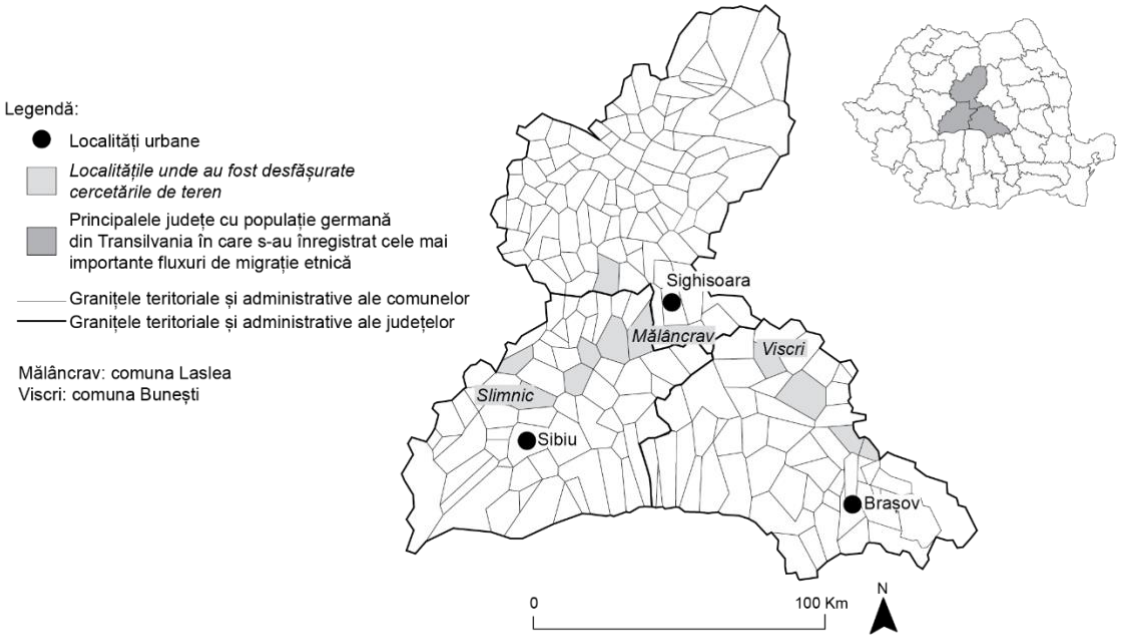
Legendă:
Localități urbane
Localitățile unde au fost desfășurate cercetările de teren
Principalele județe cu populație germană din Transilvania în care s-au înregistrat cele mai importante fluxuri de migrație etnică
Granițele teritoriale și administrative ale comunelor
Granițele teritoriale și administrative ale județelor
Mălâncrav: comuna Laslea
Viscri: comuna Bunești
Sighisoara
Mălâncrav
Viscri
Slimnic
Sibiu
Brașov
0
100 Km
N
Autor: B. Michalon – Migrinter 2004
Fond de date cartografice la nivel de comune și județe obținut prin bunăvoința echipei Geophile

Figura 1: Localizarea geografică a localităților unde au fost observate și studiate procesele de recompunere spațială produse în urma migrației masive a sașilor transilvăneni (2000-2001)

Acești migranți de origine germană erau numiți „Aussiedler" în termenii politicilor statului german, termen care se referă la germanii locuitori ai unor teritorii aflate în afara Germaniei dar care împărtășesc cu națiunea germană aceeași limbă și identitate. În cadrul acestui proces de repatriere a etnicilor germani, definit de politicile statului german drept o întoarcere la „patria-mamă", migranții originari din România reprezintă al treilea cel mai important flux de migrație[2]. Datorită selecției etnice a migranților, anumite teorii ale migrației încadrează aceste procese în categoria „migrației etnice" și a fluxurilor de „migrație de dezamestecare etnică"[3] (Brubaker 1998). La baza acestui proces de migrație se află un argument aparent simplu: datorită faptului că sașii transilvăneni se consideră și sunt considerați germani, accesul la politicile și beneficiile oferite de statul german pentru a le facilita emigrarea este perfect legitim, mai ales că această germanitate este considerată drept sursa multora dintre privațiunile și discriminările la care au fost supuși de regimul instaurat în România în perioada care a urmat celui de-al Doilea Război Mondial. În consecință, ruperea

[2] Cifrele se ridică la aproape 430.000 de persoane dintr-un total de 4.314.382 migranți de etnie germană care au sosit în Germania între 1953 și 2002 (Bundesministerium des Inners, Info-Dienst Deutsche Aussiedler 2003).
[3] Migrația evreilor spre Israel, a grecilor din zona Mării Negre spre Grecia, a turcilor din Balcani spre Turcia, a populațiilor fino-ugrice din statele fostei Uniuni Sovietice spre Finlanda și a japonezilor din Peru spre Japonia se înscriu în aceste procese numite „migrații etnice" sau „migrație de întoarcere".

legăturilor cu țara de origine este văzută în cadrul acestui tip de politici drept perfect justificată și chiar dezirabilă.

Însă analizarea acestui proces social doar din perspectiva migrației etnice pune mult prea mult accent pe dimensiunea etnică și neglijează faptul că este totuși vorba de un proces migratoriu, de crearea unui spațiu al mobilității, de punerea în legătură a două spații sociale și a două societăți (Simon 1981). Încercând să interpretez mobilitatea sașilor transilvăneni între România și Germania ca un proces care creează legături (și nu rupturi) am ajuns să îmi pun întrebări legate de viitorul locuințelor și proprietăților acestora lăsate în urmă în satele din sudul Transilvaniei. Sașii transilvăneni care locuiesc în cea mai mare parte a timpului în Germania devin actori importanți implicați în procesul de recompunere spațială a localităților transilvănene afectate de pierderea unei părți bune a populației odată cu această emigrație masivă care a avut loc între 1989 și 1992 (vezi fig. 2 și tabelul 1).

Tabelul 1: Migrația a redus puternic numărul etnicilor germani din România (2002)

Regiune	**Numărul etnicilor germani**
Banat	26.401
Transilvania	18.366
Satu Mare (Maramureș)	8.391
Muntenia-Moldova	5.124
Bucovina	1.806
Total	60.088

Sursa: Recensământul populației și locuințelor din România, martie 2002.

De ce ar alege însă cineva să se concentreze asupra locuințelor și proprietăților imobiliare când pot fi abordate alte aspecte ale relației migranților cu satele și comunitățile lor de origine[4]? Am ales să studiez transformarea spațiului locuit tocmai datorită faptului că locuințele din vechile sate săsești reprezintă obiectele în jurul cărora sunt structurate relațiile sașilor care trăiesc în Germania cu ceilalți actori importanți din localitățile din sudul Transilvaniei. Prin investițiile realizate în locuințele și în proprietățile lăsate în România, sașii

[4] Problemele naţionalizării şi privatizării proprietăţilor nu au fost integrate în această analiză din două motive. În primul rând acestea nu sunt strict legate de migrație; majoritatea locuitorilor localităților rurale se aflau în situația de a fi expropriați la un moment dat (cu câteva excepții), iar cea mai mare parte a fluxurilor migratorii discutate aici au avut loc după procesul de naționalizare. În plus, sașii transilvăneni care au emigrat în Germania și care au făcut demersuri pe lângă instituțiile statului român pentru a recupera proprietățile naționalizate reprezintă o minoritate; iar cei care totuşi cer restituirea bunurilor confiscate de regimul comunist se rezumă la cererea restituirii locuinţelor, renunțând să mai revendice şi terenurile pierdute.

emigrați întreține și reinventează relațiile cu localnicii din aceste sate și devin ei înșiși actori importanți în procesul de recompunere spațială.

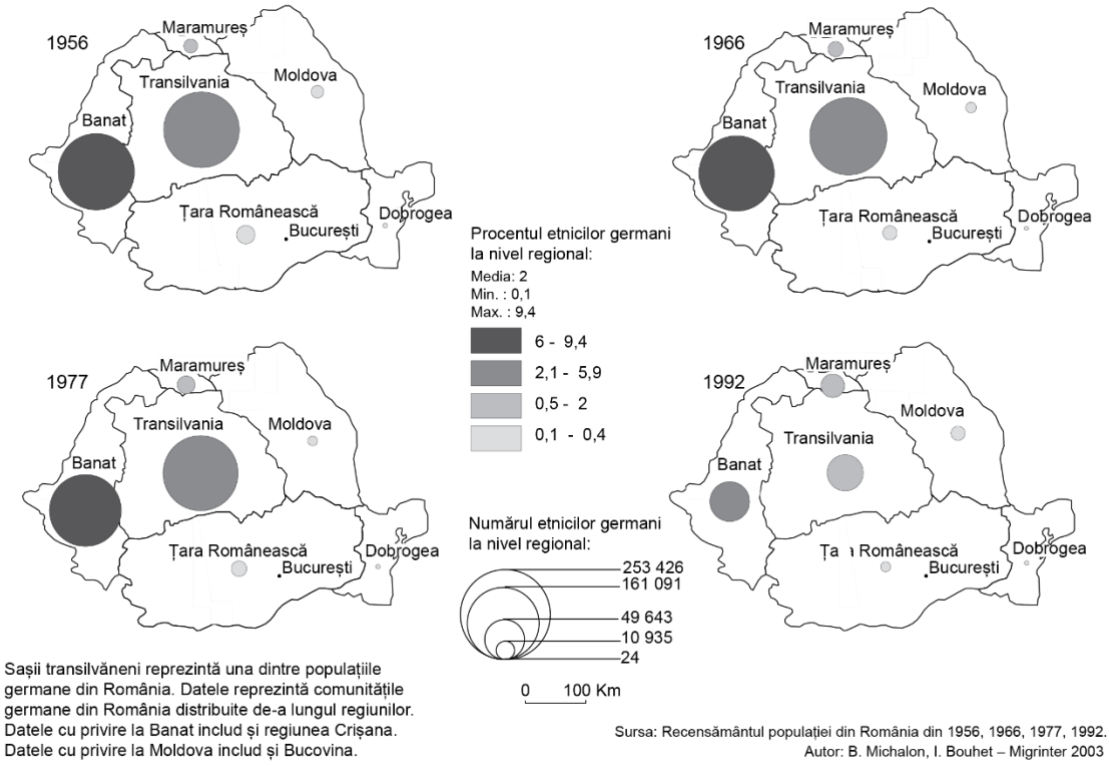

Figura 2: Declinul demografic al germanilor din România generat de migrația masivă (recensămintele din 1956, 1966, 1977, 1992)

Spațiul construit al localităților săsești a cunoscut transformări importante datorate în principal intervenției autorităților locale și naționale, și, începând cu 1989, datorită proprietarilor migranți care au început să revalorizeze casele și patrimoniul lăsat în urmă în localitățile de origine. Gestionarea proprietăților imobiliare și investiția în aceste locuințe este realizată atât prin mijloace private cât și prin forme instituționale, cu caracter public. Deși formele de intervenție asupra patrimoniul construit variază, migrația și migranții joacă un rol important. La fel de important este și felul în care autoritățile se raportează la migranți. Felul în care este gestionat și valorizat acest patrimoniu de către autoritățile locale reflectă felul în care s-a schimbat perspectiva instituțiilor statului din perioada comunistă și până astăzi asupra migrației și a migranților (vezi tabelul 2). Înainte de 1989 statul român cultiva o politică a frontierelor închise iar în relația cu migranții prevala o logică a ruperii legăturilor cu cei care alegeau să plece. Cei care părăseau țara erau nevoiți să își abandoneze toate proprietățile, inclusiv locuințele, care, de regulă, erau preluate de către stat.

Tabelul 2: Proprietatea imobiliară, elementul principal în jurul căruia sunt articulate relațiile sașilor emigrați cu autoritățile române

Cronologie	Dimensiunea instituțională	Dimensiunea privată
1953	- Sunt emise diferite legi și prevederi legale prin care proprietățile imobiliare ale migranților trec în proprietatea statului.	- Pierderea proprietăților imobiliare în urma emigrării, în schimbul unei recompense materiale din partea statului român, este însoțită în țara de destinație de o indemnizație oferită de statul german.
1974	-**Decretul 223/1974** instituie naționalizarea proprietăților migranților	- Pierderea automată a proprietăților în urma emigrării definitive, pierdere urmată de compensații materiale simbolice oferite de autorităților române, completate ulterior de diferite tipuri de recompense materiale oferite de statul german.
	- Proprietățile naționalizate sunt integrate într-un fond imobiliar și locativ național, gestionat cu ajutorul administrațiilor locale.	
	Confiscarea proprietăților semnalează ruperea oricăror legături cu cei emigrați	
1990 1992	-Încetează naționalizarea proprietăților imobiliare ale migranților.	- În rândul migranților predomină practicile de vânzare a proprietăților în urma emigrării.
1993	-Bunurile naționalizate sunt preluate de administrațiile locale.	- Practicile de gestiune a proprietăților se diversifică : vânzare, închiriere sau împrumut, încredințarea caselor unor custozi de încredere.
	Predomină logica conservării	**Predomină practicile de rupere a**

	locuințelor naționalizate	legăturilor cu localitatea de origine
1995	**-Legea 112/1995** care stabilește restituirea bunurilor naționalizate prin decretul 223/1974. Este autorizată vânzarea bunurilor către locatarii imobilelor.	-Demersuri pentru recuperarea bunurilor confiscate înainte de 1989.
	-Închirierea sau vânzarea proprietăților naționalizate de către administrațiile locale	- Conflicte apărute între foștii proprietari ai locuințelor și actualii locatari.
1997	**-Decizia 333/1997** stabilește non-constituționalitatea decretului 223/1974 și anularea lui în consecință.	- Practici diversificate de administrare a proprietăților restituite : vânzare, închiriere, împrumut.
1999		- Revalorizarea locuințelor și dezvoltarea practicilor de întoarcere sezonieră.
2001	**-Legea 10/2001** care prevede restituirea tuturor bunurilor naționalizate abuziv între 6 martie 1945 și 22 decembrie 1989.	
2004	**Predomină atât în planul instituțiilor publice cât și în rândul migranților practicile de refacere a legăturilor întrerupte prin intermediul procesului de restituire a proprietăților imobiliare**	

Legendă:

____ Revoluția din 1989

Axa temporală

După 1989 gestionarea patrimoniului construit și felul în care localnicii și autoritățile se raportează la locuințele migranților reflectă intențiile de restabilire a legăturilor cu comunitățile sașilor din Germania și păstrarea legăturilor cu cei care emigrează. Perspectiva autorităților asupra locuințelor migranților se schimbă radical după căderea regimului comunist iar de la mijlocul deceniului '90 casele devin obiectele în jurul cărora sunt refăcute relațiile cu cei plecați, chiar dacă acest lucru generează de multe ori conflicte cu noii locuitori

ai acestor proprietăți. Felul în care instituțiile publice se raportează și administrează acest patrimoniu construit reflectă schimbarea de perspectivă a politicilor statului român cu privire la migrație și migranți. Iar perspectiva actorilor privați asupra patrimoniul construit este puternic influențată de aceste politici locale și naționale.

După schimbarea de regim din România, etnicii germani care emigrează își redobândesc dreptul de a-și păstra proprietățile iar prin investițiile realizate în locuințe sașii transilvăneni care locuiesc în Germania încep să se implice în transformarea și recompunerea spațială din localitățile de origine. Felul în care au fost gestionate aceste locuințe a fost influențat de-a lungul timpului de politicile privitoare la proprietatea privată și de schimbările survenite în procesul de migrație[5]. Rupturii care prevala înainte i-a succedat după 1989 abordarea conservării proprietăților și a relațiilor cu comunitățile de origine. Odată cu schimbarea contextul politic din România s-a schimbat și perspectiva migranților cu privire la patrimoniul construit. Dacă în timpul comunismului abandonarea locuințelor reflecta dorința migranților de a lăsa cât mai degrabă în urmă aceste locuri și de a se distanța de țara de origine, investițiile pe care le putem constata în prezent în proprietățile din România reflectă dorința acestora de a reînnoda legăturile cu locurile din care au plecat. Aceste etape ale procesului de migrație a sașilor transilvăneni reflectă schimbările survenite în relația migranților care s-au stabilit în Germania și care locuiesc cea mai mare parte a timpului acolo nu doar cu proprietățile lăsate în România ci și cu ceilalți actori locali implicați în recompunerea spațială a vechilor sate săsești[6].

Vânzarea: modul predominant de valorificare a proprietăților imobiliare între 1990 și 1992. Migranții se raportează la patrimoniul construit ca la o comoditate care trebuie valorificată (vezi imaginile 1 și 2)

Imediat după revoluție, sașii părăsesc România în număr foarte mare. Tendința generală este de a rupe orice legătură cu țara de origine. Migranții vând toate bunurile pe care le dețin în România. Prețurile proprietăților se prăbușesc; gospodăriile împreună cu terenurile agricole aferente și mobilierul și celelalte bunuri sunt vândute pentru câteva mii de mărci germane (uneori pentru sume care echivalează cu valoarea unei Dacii la mâna a doua). Vânzarea proprietăților imobiliare echivalează cu o întrerupere categorică a oricăror legături

[5] Cu privire la acest aspect, vezi Michalon (2003a și 2003b).

[6] Analiza procesului de recompunere a spațiului și patrimoniului construit în vechile sate săsești trebuie să țină cont și de parcursul migratoriu al etnicilor germani. Sașii care au emigrat au început ca de la a doua jumătate a anilor '90 să investească resurse financiare și de timp mai mari în renovarea locuințelor din localitățile de origine datorită faptului că aceștia și-au consolidat statutul profesional și social în Germania iar situația lor financiară s-a îmbunătățit.

cu Transilvania. Foarte puțini dintre sași aleg să închirieze sau să împrumute locuințele. Prin emigrația definitivă și prin abandonarea proprietăților și a bunurilor materiale etnicii germani semnalează intenția de a se distanța și de a se îndepărta de țara natală.

În ciuda acestor dinamici, câțiva dintre sașii care și-au disponibilizat bunurile prin vânzare sau prin cedarea lor unor localnici și-au ales cu grijă persoanele cărora să le încredințeze casele și proprietățile. Această selecție a proprietarilor i-a apropiat într-o oarecare măsură pe migranți de viitorii locuitori ai caselor în ciuda emigrației definitive. Datorită acestui tip de alegere, o parte dintre sașii transilvăneni plecați ajung să participe și să se implice de la distanță în modelarea organizării socio-spațiale locale. O formă de colaborare inedită este construită între migranți și cei care le-au luat locul. Această formă de colaborare este întâlnită cu precădere în satele marcate de sosirea după 1990 a unor grupuri de locuitori aparținând confesiunilor „neoprotestante". Acest fenomen este extrem de vizibil în localitatea Slimnic, un vechi sat săsesc situat între Mediaș și Sibiu. O parte din comunitatea sașilor din Slimnic este afiliată la Biserica Baptistă din România. Între 1990 și 1992 aceștia au emigrat masiv în Germania urmând modelul sașilor luterani din localitate. Alegerile legate de migrație nu par să fie determinate în vreun fel de afilierea religioasă. În schimb, cele două grupuri se diferențiază în funcție de temporalitatea migrației[7] și de felul în care unii (sașii luterani) și ceilalți (sașii baptiști) aleg să păstreze (sau să întrerupă) relațiile cu locuitorii Slimnicului. Cercetarea de teren realizată în această localitate a relevat faptul că o parte importantă a sașilor baptiști și-au vândut proprietățile altor baptiști, de etnie maghiară sau română, veniți din afara satului. Asta mi-a relatat și una dintre informantele de etnie română din această localitate, care a locuit împreună cu soțul ei în Lugoj, în Banat, înainte să cumpere casa sașilor baptiști care au emigrat în 1992.

Această practică a migranților de a încredința locuințele co-religionarilor i-a atras pe ceilalți credincioși baptiști din localitățile din jurul Slimnicului să vină și să se stabilească în localitate. Pentru membrii comunității baptiste din sat faptul că vechii proprietari ai caselor sunt la rândul lor baptiști contează foarte mult:

> ... este foarte important fiindcă ne-au ajutat foarte mult. (...) Când am avut nevoie de ceva ne-am rugat și am primit ajutor... Nu știu dacă un ortodox ne-ar fi ajutat. Ei ne-au ajutat mult, ne-au lăsat toată casa și toată agoniseala lor; și când au venit să ne viziteze au fost bine primiți, i-am întrebat în ce cameră ar vrea să stea. Și copiii lor ne vizitează când vin în

[7] În urma cercetărilor realizate în registrele Bisericii Baptiste și în cele ale Bisericii Evanghelice C.A. din Slimnic a reieșit faptul că marea majoritate a sașilor baptiști din localitate au plecat în Germania în 1992, în timp ce migrația sașilor luterani a început în 1970 și a crescut treptat de-a lungul timpului până la migrația masivă care a avut loc după căderea regimului comunist.

România. Poate că nu ne-am fi înțeles la fel de bine dacă am fi cumparat casa de la ortodocși. (Familie baptistă din Slimnic)

Relații la fel de bune există și în cazul celor cărora li s-au încredințat sau închiriat casele. Prin transferarea proprietăților imobiliare membrilor comunității baptiste este asigurată continuitatea confesiunii baptiste în localitate, în contextul unei emigrații etnice masive. Acest tip de continuitate religioasă oferă o perspectivă mai nuanțată asupra clivajelor etnice din aceste localități, deseori invocate pentru a justifica și explica migrația sașilor transilvăneni.

În Mălăncrav nu a existat o imigrație neoprotestantă după 1990. Dar la fel ca la Slimnic, diferite organizații religioase au fost implicate în achiziția caselor migranților: patru dintre cele cinci lăcașuri de cult neoprotestante din sat (două penticostale, unul aparținând confesiunii baptiste și unul aparținând confesiunii adventiste) au fost amenajate în case puse în vânzare, închiriate sau împrumutate de către proprietarii lor sași care au plecat în Germania. Acești proprietari erau de regulă ei înșiși membri ai grupurilor religioase cărora le-au încredințat casele. Afilierile etnice se intersectează din nou cu afilierile religioase: până la emigrația masivă a sașilor doar comunitatea baptistă din sat era formată aproape în întregime din etnici germani. Celelalte confesiuni neoprotestante regrupau cu precădere etnici români și romi.

Imaginea 1. - Casele din centrul satului Mălăncrav a căror aspect reflectă diferite forme de transfer al proprietăților migranților către localnici.

Vechii proprietari saşi au emigrat înainte de 1989, iar aceste case din Mălăncrav au revenit autorităților publice locale. Faptul că ele se află în proprietatea comunei explică parțial starea deplorabilă în care se află cele două case din stânga şi dreapta pozei: autoritățile nu au resurse suficiente pentru a le întreține. Casa din centrul fotografiei, în stare foarte bună, a fost vândută la mijlocul anilor 1990 unei familii venite din Germania (Fotografie realizată de B. Michalon, 2001).

Imaginea 2. - Casele din centrul satului Mălăncrav renovate datorită migrației în străinătate

Emigrarea în Germania le-a asigurat locuitorilor veniturile necesare renovării proprietăților imobiliare păstrate în România. Casa din dreapta păstrează principalele detalii arhitecturale specifice caselor "săseşti" din centrul satului. În schimb, casa din stânga a fost restaurată după norme considerate mult mai adecvate timpurilor "moderne" de către noii proprietari (Fotografie realizată de B. Michalon, 2001).

Vânzarea proprietăților imobiliare de către sași reprezintă o alegere care semnalează de regulă ruptura cu localitatea de origine. Însă atitudinea noilor proprietari față de vechii proprietari sași nu este una a unei sciziuni complete: folosindu-se de aceste legături religioase, aceștia contribuie la asigurarea unei forme de continuitate a relațiilor celor emigrați cu proprietățile și comunitățile lăsate în urmă.

Împrumutul: o relație necesară caracterizată de încredere reciprocă (vezi imaginile 3 și 4)

Un al doilea tip de practică devine tot mai răspândită în perioada cuprinsă între 1993 și 1995: acela al împrumutului caselor rămase nelocuite. Acest cuvânt denumește un proces

care implică pe rând atât încredere reciprocă cât și o formă de schimb: locuințele sunt plasate în „custodie” de către sași unor persoane de încredere din sat. Rudolph Poledna folosește termenul de „administrator prin procură” pentru a denumi acest tip de contract (Poledna 1998, 140). Odată cu emigrarea unui număr tot mai mare de sași din sat se naște o nouă formă de întrajutorare mutuală între migranți și localnici, întrajutorare care le permite celor care au emigrat să participe de la distanță la recompunerile și transformările spațiale ale localității lor.

Aceste relații de încredere sunt construite în realitate pe relații și contacte stabilite între vechii și noii locuitori ai caselor înainte de migrație. Una dintre învățătoarele săsoaice din sat locuiește într-o casă care a aparținut în trecut bunicii soacrei sale, a cărei rude au decedat sau au plecat în Germania:

> ne-am mutat aici după căsătorie; ne-au dat voie să locuim în casă după care au început să aducă în discuție vânzarea casei. Au plecat în Germania imediat după 1990, sunt bătrâni și bolnavi și nu mai pot veni aici; nici pe copii nu-i interesează. Și atunci ne-au întrebat dacă nu ne-ar interesa pe noi să luăm casa... (învăţătoare săsoaică din Mălăncrav)

Imaginea 3. - Organizarea spațială a satului reflectă structura etnică a comunității: Frontiera între zona săsească și zona românească a localității Mălăncrav

Pe lângă structurile sociale care diferențiază populația locală în funcție de apartenența etnică, organizarea spațiului locuit și arhitectura caselor reflectă structura etnică a satului: în această imagine vedem cum casele „românești” de la periferia satului se diferențiază arhitectural de casele săsești din centrul localității (Fotografie realizată de B. Michalon 2001).

Imaginea 4. – „Țigănia” situată la intrarea în satul Viscri, zona în care locuiesc cei mai mulți dintre romii din sat

Precaritatea construcțiilor și a infrastructurii este caracteristică zonelor din sat locuite de romi, cărora de regulă le sunt repartizate cartierele mărginașe ale localității. Casele de tip „săsesc” sunt aproape de negăsit în zona locuită de romi: organizarea spațiilor de locuit și arhitectura clădirilor reflectă organizarea etnică a satului. Anumite familii de romi au reușit totuși să acceadă în zonele centrale și să locuiască în casele săsești, mai bine construite, ale căror proprietari au emigrat în Germania (Fotografie realizată de B. Michalon 2001).

În cazul amintit mai sus protagoniștii procesului de împrumut sunt cu toții sași și rude. Însă acest tip de relații se pot constitui și în afara „grupului etnic” și a relațiilor de rudenie. În cazul satului Viscri, la sfârsitul anilor '90 mai mult de jumătate dintre case sunt date spre îngrijire unui administrator (Van der Haegen și Niedermaier 1997, 215). Cel mai adesea administratorii sunt sași, dar nu este exclus ca aceștia să fie și români și romi: de fapt, aceste relații de încredere nu sunt construite exclusiv pe criterii etnice ci mai degrabă pe relații vechi de prietenie și apropiere între familiile celor care au emigrat și ale celor care au rămas. De altfel, foarte multe cazuri de împrumut al caselor au la bază relații de încredere construite în jurul comunităților religioase. În Slimnic, familia baptistă Oprea[8] s-a mutat din Sibiu în 1992 în casa unei familii săsești care a plecat în Germania. Membrii familiei Oprea locuiau înainte într-un apartament într-un cartier de blocuri din Sibiu; legăturile cu familia săsească au fost stabilite în cadrul parohiei baptiste din oraș a cărei biserică era frecventată în mod regulat de ambele familii. Familia Oprea s-a mutat după plecarea acestora în casa situată în centrul

[8] Numele persoanelor intervievate au fost modificate pentru a le respecta anonimitatea.

cândva „săsesc" al satului[9]. În schimbul acestei locuințe, pe care o folosesc fără a plăti chirie proprietarilor, au renovat casa pe cheltuiala lor și îi primesc în mod regulat pe proprietarii migranți atunci când aceștia se întorc în România.

Familia Oprea se numără însă printre ultimele familii baptiste care s-au mutat în Slimnic și care au rămas simpli locatari în locuința care le-a fost încredințată, fără să o cumpere ulterior. Pentru că atât la Slimnic cât și la Mălăncrav, atunci când proprietarii nu au vândut casele odată cu emigrarea, pare să se fi repetat cu precizie același proces de transmitere a locuințelor. Într-o primă etapă proprietarii împrumută casa: „Au păstrat gospodăria. Apoi au chemat un prieten sau o rudă să vină să locuiască acolo și să se ocupe de ea", ne spunea unul dintre locuitorii sași ai Mălăncravului. Toți acești beneficiari ai locuințelor săsești au fost pentru o perioadă de câteva luni un fel de custozi ai locuințelor; după care de cele mai multe ori era încheiat un contract de închiriere cu proprietarii emigrați în Germania. În decurs de câțiva ani, locatarii baptiști au reușit să cumpere casele în care locuiau. Împrumutul locuințelor reprezintă, până la urmă, o primă etapă dintr-un proces care conduce de cele mai multe ori la achiziția/vânzarea proprietăților.

Istoria familiei Daniel, pe care am întâlnit-o la Slimnic, este ilustrativă pentru acest proces. Familia este originară din județul Mureș și locuiește de opt ani la Slimnic în casa unui sas de confesiune baptistă care a emigrat la rândul lui în Germania. Tatăl acestei familii joacă rolul de lider al comunității baptiste locale, reconstituită în urma plecării sașilor și sosirii populației românești și maghiare. Într-o primă fază, casa le-a fost încredințată de vechii proprietari; cuplul de locatari a deschis după sosirea în sat o brutărie, gestionată ca o afacere de familie. Cu banii strânși în urma acestei activități au reușit în a doua jumătate a anilor '90 să cumpere casa, după care au deschis și un magazin alimentar. În timpul cercetării de teren se pregăteau să deschidă și o patiserie-cofetărie. Relațiile cu vechiul proprietar nu au fost însă

[9] Localitățile rurale din Transilvania au cunoscut în istoria lor recentă transformări și restructurări importante care au lăsat urme vizibile în organizarea lor socio-spațială. De altfel, o incursiune prin sudul Transilvaniei în spațiul cuprins între orașele Sibiu, Mediaș, Sighișoara și Brașov poate părea surprinzătoare unui trecător oarecare datorită asemănării satelor și a așezărilor, atât prin stilul arhitectural al locuințelor cât și prin forma de organizare spațială a localităților, dispuse de regulă de-a lungul unei axe principale care coincide cu o șosea sau un drum național și marcate de prezența monumentală a bisericilor fortificate, construite de sașii transilvăneni. Unitatea arhitecturală a acestor sate le diferențiază de celelalte localități din regiunile învecinate. Organizarea socio-spațială a acestor sate cunoscute în continuare în zonă drept sate „săsești" reprezintă de altfel un model de organizare rurală specifică sudului Transilvaniei. Fiecare grup etnic recunoscut din sat (Români, Sași, Romi și uneori Maghiari) se diferențiază de celelalte grupuri conlocuitoare prin propria organizare a spațiului de locuit. Acest model sud-transilvănean este caracterizat de o separare socio-spațială a grupurilor etnice, separare care reflectă o anumită ierarhie etnică în cadrul structurii sociale a satului. Acest model de organizare spațială a satului este deopotrivă concret și simbolic; spațiul este organizat în jurul centrului așa-zis „săsesc" al satului, definit prin identitatea etnică a celor ce sunt considerați primii ocupanți ai acestui spațiu. Sașii ocupă astfel în ierarhia etnică locală nu doar centrul satului ci și poziția cea mai prestigioasă din punct de vedere social. Odată cu plecare sașilor această ordine locală și socială este puternic afectată și bulversată de schimbări profunde.

întrerupte; acesta continuă să îi viziteze atunci când vine în România (lucru care nu se întâmplă însă foarte des) și să le trimită în mod regulat haine pentru cei cinci copii ai familiei. Vânzarea locuințelor, etapa finală din procesul de transmitere a proprietăților săsești din Transilvania, nu înseamnă însă ruperea relațiilor cu vechii proprietari. Acestea capătă o nouă dimensiune și o nouă dinamică odată cu întoarcerile tot mai frecvente pe timp de vară ale sașilor care vin să locuiască în vechile lor locuințe. Începând cu 1998-1999 întoarcerile se multiplică cu ocazia concediilor și antrenează un proces de revalorizare a locuințelor păstrate în sudul Transilvaniei. Însă în realitate, împrumutul sau darea în custodie a unei case reprezintă doar o etapă a unui proces mai lung de transmitere a proprietății, țesut în jurul relațiilor de prietenie și încredere dintre migranții sași și noii locatari, care se prelungește de regulă prin închirierea locuinței acelorlași locatari care au fost aleși inițial să ia casa în îngrijire.

Închirierea caselor: o formă de schimb dominată de relații interpersonale

Închirierea locuințelor rămase goale după emigrarea masivă în Germania devine din ce în ce mai frecventă după 1993. Practicile folosite de sașii migranți în această perioadă pentru gestionarea proprietăților din România sunt influențate de trei factori foarte importanți. Pe de-o parte, politicile destinate primirii etnicilor germani recunoscuți de statul german ca Aussiedler devin tot mai restrictive și reduc numărul celor care părăsesc România (politici care îi afectează și pe sașii transilvăneni). Cei are reușesc totuși să ajungă în Germania nu au însă garanția că vor fi recunoscuți ca Spätaussiedler[10]. Pe de altă parte, migranții întâmpină tot mai multe dificultăți de a intra pe piața muncii din Germania, iar ajutoarele sociale oferite de statul german sunt din ce în ce mai reduse. Nu în ultimul rând, situația politică din România se stabilizează treptat; astfel, migrația definitivă nu mai pare imperios necesară. În acest context, sașii pleacă în străinătate, însă caută să păstreze relațiile cu societatea de origine în eventualitatea unei întoarceri: își păstrează casele, pe care de cele mai multe ori le închiriază, modalitate prin care rămân prezenți și implicați în procesele de recompunere spațială ale satelor de origine.

Într-o măsură și mai mare decât în cazul vânzării locuințelor, închirierea acestora implică faptul că în prealabil proprietarii sași au stabilit cu viitorii locatari o relație de încredere și de colaborare. Aceștia din urmă ar putea fi părinți și rude sau chiar prieteni; în

[10] Trecerea de la folosirea termenului de Aussiedler la cea de Spätaussiedler s-a produs în urma modificărilor legislative din 1993, care au înăsprit condiţiile pentru emigrarea în Germania a minorităţilor germane din Europa centrală și de est și din statele fostei Uniuni Sovietice.

anumite cazuri, pot fi doar cunoștiințe care se bucură însă de o încredere suficient de ridicată din partea proprietarilor. Și mai mult, în anumite cazuri precum cele în care sunt activate relațiile din cadrul grupurilor religioase, aceste relații de încredere depășesc barierele etnice: rețelele neoprotestante din satele studiate joacă rolul unui intermediar între sașii migranți și principalii actori ai recompunerilor spațiale locale. Legăturile de încredere construite pe baza afilierilor religioase joacă un rol important în procesele studiate în satele din sudul Transilvaniei (confesiunea baptistă la Slimnic, adventistă la Laslea, adventistă, baptistă și penticostală la Mălăncrav) datorită faptului că oferă o formă de garanție în lipsa contactului inter-personal direct: vechii și noii locuitori ai caselor nu se cunoșteau înainte suficient de bine pentru a stabili o relație de încredere, însă apartenența la același grup religios reprezintă pentru ambele părți o formă de asigurare suficient de credibilă.

Păstrarea proprietăților și întoarcerea: lăsarea caselor în custodie. Refacerea legăturilor cu locul de origine prin investiția în locuințe (după 1995)

Mijlocul anilor 1990 înregistrează începutul unei noi etape a procesului de valorificare a proprietăților sașești. Felul în care sunt administrate aceste locuințe semnalează faptul că proprietarii lor sași intenționează să păstreze sau să refacă legăturile cu comunitățile de origine și cu ceilalți actori implicați în procesele de schimbare socială din Transilvania. Aceste încercări ale sașilor de întoarcere spre locurile de origine devin tot mai frecvente spre sfârșitul anilor '90. Cu toate că anumite proprietăți continuă să fie vândute, închiriate sau împrumutate de către proprietarii lor care au emigrat în Germania, se poate observa o creștere a sejururilor temporare ale sașilor în România, întoarceri prilejuite de vacanțe sau de pregătirea locuințelor pentru perioada când aceștia vor ieși la pensie și vor veni să locuiască în ele pentru o perioadă mai lungă de timp.

Anumiți migranți se folosesc de relațiile apropiate păstrate cu locatarii caselor pentru a veni să locuiască în ele pe perioada sejururilor în România. Alții le-au încredințat locuințele unor apropiați, însă ele rămân nelocuite pentru cea mai mare parte a anului. Daca este vorba de gospodării și proprietăți agricole, proprietarii care locuiesc cea mai mare parte a anului în Germania plătesc impozite statului român, în timp ce un custode ales de aceștia păstrează cheile casei și cultivă terenurile alăturate în propriul său beneficiu. În urma cercetării de teren a rezultat faptul că toți custozii caselor erau sași; una dintre informantele mele săsoaice din sat, o doamnă în vârstă, mi-a mărturisit că preferă să lase cheile casei sale la „un sas sau la un român din sat, cuiva în care poate să aibă încredere.” Chiar dacă deseori trece în planul secund, etnicitatea rămâne în continuare un criteriu important pentru alegerea custozilor

caselor. În urma acestui proces un număr ridicat de proprietăți ale migranților sași sunt plasate în grija unor custozi locali care ajung să joace un rol central în procesul de recompunere spațială a satelor săsești.

Voi finaliza aici această analiză a rolului patrimoniului construit în relațiile sașilor transilvăneni emigrați în Germania cu localitățile lor de origine prin a sublinia că părăsirea acestor locuințe, fie ea temporară sau permanentă, generează multiple forme de intervenție din partea vechilor și noilor proprietari, precum și din partea unor diferite categorii de actori locali. Expropierea, naționalizarea și ruperea relațiilor de către migranți cu societatea locală sunt procesele care predomină până în 1989. În schimb, în perioada post-comunistă sunt preponderente privatizarea și recuperarea proprietăților și transmiterea acestora către alți localnici din sat, dinamici care reconstruiesc relațiile migranților cu localitatea de origine. Sașii plecați ajung să devină într-o a treia fază actori pe deplin implicați în recompunerile spațiale locale produse în perioada care a urmat emigrației masive care a destructurat profund societatea transilvăneană. Această analiză ridică numeroase întrebări cu privire la migrația „etnică", arătând cum mobilitatea internațională a sașilor transilvăneni se aseamănă mai degrabă cu alte procese migratorii bazate pe articularea simultană de relații sociale atât în societatea de origine cât și în cea de destinație.

Bibliografie

Brubaker, Rogers. 1998. „Migrations of Ethnic Unmixing in the New Europe." *International Migration Review* 32 (4): 1047-1065.

Dawidson, Karin E.K. 2004a. „Conflicts of Interest in the Restitution and Privatisation of Housing since the Fall of Socialism. The Case of Central Timișoara City, West Romania: A Problem of Democracy?" *Europe-Asia Studies* 56 (1): 119-141.

Dawidson, Karin E.K. 2004b. „Redistributing Nationalized Housing: Impacts on Property Patterns in Timișoara, Romania." *Eurasian Geography and Economics* 45 (2): 134-156.

Diminescu, Dana. 1999. „Faire une Saison. Pour une Anthropologie des Migrations Roumaines en France. Le Cas du Pays d'Oaș." *Migrations Etudes. Synthèse des Travaux sur l'Immigration et la Présence Étrangère en France*. Paris: Ministerul Muncii și al Solidarității Sociale, nr. 91.

Diminescu, Dana. 2001. „L'Installation dans la Mobilité: Les Savoir-Faire Migratoires des Roumains." *Migrations Société* 13 (74): 108-116.

Emsellem, Karine. 2000. *Les Petites Villes dans le Système de Peuplement de la Roumanie*. Universitatea Paris I, Teză de doctorat în domeniul Geografie coordonată de Violette Rey.

Michalon, Bénédicte. 2003a. „Circuler entre Roumanie et Allemagne. Les Saxons de Transylvanie, de l'Émigration Ethnique au Va-et-Vient." *Balkanologie* 7 (1): 19-42.

Michalon, Bénédicte. 2003b. „De la Politique des *Aussiedler* à la Circulation. Diversification des Pratiques Migratoires des Saxons de Transylvanie." În *Visibles mais Peu Nombreux. Les Circulations Migratoires Roumaines*, editor Dana Diminescu, 65-98. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.

Poledna, Rudolph I. 1998. *Tranformări Sociale la Sașii Ardeleni după 1945.* Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Teză de doctorat în domeniul Sociologie coordonată de A. Roth.

Potot, Swanie. 2000. „Étude de Deux Réseaux Migratoires Roumains." *Sociologie Românească* 2: 101-119.

Potot, Swanie. 2003. *Circulation et Réseaux de Migrants Roumains Mobilités en Europe*, Universitatea Nice–Sophia Antipolis, Teză de doctorat în domeniul Sociologie coordonată de Streiff-Fénart Jocelyne.

Rey, Violette. 1994. „Que Devient la Roumanie?" *L'Espace Géographique* 4: 289-292.

Rey, Violette, Groza, Octavian, Ianoș, Ioan și Maria Pătroescu. 2000. *Atlas de la Roumanie*. Paris, Montpellier: CNRS, GDR Libergéo, La Documentation française, Reclus, 168 p.

Simon, Gildas. 1981. „Réflexions sur la Notion de Champ Migratoire International." În *Hommes et Terres du Nord, Actes du Colloque International : Migrations Internes et Externes en Europe Occidentale* tomul 1, 85-89. Lille.

Van der Haegen, Herman și Paul Niedermaier (editori). 1997. *Weißkirsch. Ein siebenbürgisches Dorf im Griff der Zeit. Zur Siedlungsgeschichte Rumäniens.* Louvain: Universitatea Catolică din Louvain, Institutul Geografic.

Von Hirschausen-Leclerc, Béatrice. 1994. „L'Invention de Nouvelles Campagnes en Roumanie." *L'Espace Géographique* 4: 318-328.

Von Hirschhausen, Béatrice. 1997. *Les Nouvelles Campagnes Roumaines. Paradoxes d'un «Retour» Paysan*. Paris, Belin.

Documente legislative

Buletin Oficial, 6 decembrie 1974, nr. 152.

Monitorul Oficial, 29 noiembrie 1995, nr. 279.

Monitorul Oficial, 6 februarie 1998, nr. 52.

Monitorul Oficial, 14 februarie 2001, nr. 75.

Documente statistice

Bundesministerium des Innerns, *Info-Dienst Deutsche Aussiedler*. Bonn, ianuarie 2001, nr. 110.

Bundesministerium des Innerns, *Info-Dienst Deutsche Aussiedler*. Bonn, septembrie 2003, nr. 116.

Recensământul populației și locuințelor din România, 1956 ; 1966 ; 1977 ; 1992 ; 2002.

Practici de mobilitate și migrația de întoarcere a etnicilor germani[1]

Remus Gabriel Anghel

Migrația etnicilor germani din România este un tip clasic de migrație etnică, în care migranții etnici se reîntorc către Țara Mamă și nu se mai întorc deloc în țările de origine. Migrația germanilor din România – încă de la început – a urmat cu adevărat această traiectorie. Germanii din România – sașii și șvabii în special – nu s-au mai reîntors pe meleagurile natale și scopul migrației lor a fost integrarea în societatea germană. În acest articol arăt cum s-a modificat această perspectivă de integrare definitivă pentru o parte din etnicii germani plecați după 1989 și care sunt cauzele acestei schimbări substanțiale. Astfel, arăt că pentru o parte dintre migranți ideea de a se reîntoarce în România începe să fie tentantă. Cu toate acestea însă, aceste deziderate rămân mai degrabă latente sau devin doar practici de mobilitate recurente între România și Germania, mai puțin proiecte efective de întoarcere. În fine, în ultima parte analizez câteva cazuri – tip de migrație de întoarcere.

Migrația de întoarcere – dezbateri generale și discuții în cazul româno-german

Dezbaterile teoretice despre migrație au înțeles în mod clasic migrația de întoarcere ca episodul ultim al procesului de migrație, în care o parte dintre migranți revin în țările și/sau locurile de baștină. În variantele inițiale, migrația de întoarcere a fost concepută ca un proiect definitiv, în care migranții se întorc de tot în țara/localitatea de origine (Gmelch 1980). Curând însă această perspectivă a început să fie problematizată, contextualizată, criticată și în fine respinsă ca fiind totuși prea simplistă și unilaterală pentru înțelegerea practicilor migratorii actuale. Multe dintre practicile de întoarcere nu sunt definitive. Astfel, în multe cazuri există practici de întoarcere care de fapt sunt etape ale aceluiași proces de migrație. Într-un studiu condus de Douglas Massey și asociații lui, acesta arată cum migranții mexicani întorși din Statele unite aveau o probabilitate mai mare de remigrare către Statele Unite (Massey *et al* 2015). În multe cazuri de migrație de muncă proiectele de migrație sunt de fapt concepute de către migranți ca temporare: în astfel de cazuri oamenii au o intenție de migrație temporară iar migrația este considerată ca o soluție pentru acumularea de resurse financiare necesare gospodăriilor rămase acasă (Cassarino 2006). În cele mai multe dintre cazuri însă

[1] Acest capitol a apărut într-o versiune extinsă, în limba engleză, în volumul „Romanians in Western Europe: Migration, Status Dilemmas, and Transnational Connections", publicat de Remus Gabriel Anghel în 2013 la Lexington Books.

procesul de migrație se prelungește indefinit – în loc să se întoarcă, migranții continuă să trăiască „între două lumi” continuând să păstreze relații sociale în ambele context de raportări – în societățile de origine și de destinație.

Înțeles nu ca un act social definitiv, migrația de întoarcere îmbracă o sumedenie de forme. Există astfel cazuri de întoarcere în etape (split return, sau staged return) (Harpviken 2014), atunci când migranții se întorc dar familiile lor rămân în țara de emigrare până când membrii întorși reușesc să asigure un trai sigur familiei. În multe alte cazuri întoarcerea este formată de sejururi de durată mai ungă sau mai scurtă, dar fără re-sedentarizare în țara de origine. În altele întoarcerea este acompaniată de continuarea mobilității unora din membrii gospodăriilor. În fine, există forme de întoarcere dublă, atunci când migranții întorși re-migrează după o perioadă de timp, fiind adesea dezamăgiți de condițiile oferite de țara de origine (White 2014). Toate aceste forme de întoarcere enumerate mai sus au două caracteristici importante: devoalează o legătură intimă cu practicile de transnaționalism (Carling și Erdal 2014) – în unele din aceste cazuri este aproape imposibil de decelat între practici transnaționale și practici de întoarcere temporară/periodică. În al doilea rând, aceste practici de întoarcere sunt acompaniate de practici de mobilitate constante – mobilitatea transnațională devine un element facilitator și constitutiv al migrației de întoarcere. Chiar atunci când migranții se întorc, ei rămân antrenați în practici de migrație temporară și întrețin relații sociale în țările în care migraseră.

Întoarcerea ca fenomen social este cu totul special în cadrul migranților etnici. Migrația etnică este acel tip de migrație în care se presupune că migranții pleacă către o presupusă „Țară-Mamă”. Etnicii germani din România au migrat către Germania și Austria, unde se presupune că s-au întors pe meleagurile strămoșilor lor după câteva sute de ani. În acest sens, migrația de întoarcere a etnicilor germani emigrați ar putea fi și considerată o migrație dublă. Dincolo de aceste considerente construite însă, literatura arată cum migranții etnici experimentează adesea aceleași tipuri de dificultăți ca mulți migranți de muncă (Tsuda 2009, Fox 2007).

Migrația etnicilor germani din România

Migrația etnicilor din România a debutat în timpul și imediat după cel De-al Doilea Război Mondial și a fost în mare parte cauzată de el. După război, datorită deportărilor și politicilor opresive orientate împotriva populației germane din estul Europei, Republica Federală Germană a adoptat o politică a ușilor deschise față de toți etnicii germani din Europa de Est ca o politică de responsabilitate față de aceștia. Astfel, etnicii germani care ajungeau în

Germania primeau cetățenia germană, existau măsuri compensatorii pentru pierderile suferite în țările de origine, sprijin pentru învățarea limbii germane, pentru integrare socială și economică. În plus, vârstnicii primeau pensii suficiente pentru traiul cotidian, chiar dacă nu lucraseră anterior în Germania. În timpul comunismului migrația germanilor din România a luat amploare după 1977 când, în urma unei înțelegeri dintre guvernele român și german, etnicii germani au fost lăsați să emigreze de către statul român. După acea dată, în ultimii ani de comunism, între 10.000 și 15.000 persoane au părăsit România anual (Anghel 2013). După 1989, pe parcursul următorilor doi ani, cea mai mare parte a germanilor rămași au emigrat și ei, în România rămânând un număr relativ mic de etnici germani, mai puțin de 20% din câți fuseseră cu 20 de ani înainte.

Inițial, așteptările migranților erau foarte ridicate. Cei care au putut pleca din timpul comunismului avuseseră de înfruntat presiunea regimului – cererea de plecare din țară care era adresată autorităților române aducea cu sine adesea și pierderea locului de muncă, șicane, precum și vânzarea caselor la prețuri mici. Așteptarea aprobării autorităților dura deseori timp îndelungat iar oamenii, adesea, plăteau informal sume consistente ca să poată pleca. După 1990 însă contextul se schimbă radical – statul român nu mai interzice emigrarea etnicilor germani iar cea mai parte dintre aceștia părăsesc România în scurtă vreme. Chiar dacă politicile pentru primirea etnicilor germani încep să se schimbe în Germania, germanii din România beneficiază încă de un regim preferențial, incluzând naturalizare rapidă. Piața de muncă rămâne la fel de ofertantă ca înainte de 1990, iar recunoașterea automată a calificărilor obținute în România, plus cunoașterea limbii germane de către marea majoritate a etnicilor germani români, fac ca aceștia să obțină locuri de muncă bune.

În acest studiu am analizat migranți din România care au migrat către Germania la începutul anilor '90. Față de migranții dinaintea lor, aceștia nu mai trecuseră prin situațiile extrem de dificile ocazionate de migrația lor – nu avuseseră de înfruntat regimul opresiv sau abuzuri din partea angajaților instituțiilor statului comunist (la locul de muncă, interviuri la Securitate sau Miliție). De aceea, proiectul lor de migrație nu a fost asociat experiențelor politice atât de negative din România anilor 80, așa cum se întâmplase cel mai adesea înainte.

În analiza realizată, am arătat anterior (Anghel 2013) cum migrația din anii 90 a fost o plecare în masă aproape instantanee a unei populații care atunci când a migrat a avut cunoaștere a practicilor instituționale ale statului german. O parte dintre ei au fost conștienți de faptul că Germania începuse un proces de limitare și control a migrației etnicilor germani, și mai și știau faptul că în afară de germanii din România, soseau mult mai numeroșii germani din Polonia și fosta Uniune Sovietică. Astfel, după 1988 au început să sosească

aproximativ 400.000 de etnici germani/an din Polonia, România și statele succesoare ale Uniunii Sovietice, iar statul german a dorit să limiteze sosirea acestora la un număr de aproximativ 220.000 persoane/an, un număr considerat la acea dată ca optim. În cazul etnicilor germani din România, aceste măsuri nu au mai avut efect, căci după 1990, numărul potențialilor migranți a scăzut foarte mult.

Un fenomen însă paradoxal se va întâmpla cu o parte dintre migranții plecați după 1990 și care va explica parte din practicile lor de întoarcere în România, parțială sau definitivă. În România înainte de plecare cea mai mare parte a acestor aveau un sentiment foarte clar al prestigiului etnic, în care germanitatea lor nu era pusă sub semnul întrebării, iar etnicitatea germană le conferea adesea un status social superior. Contextul migratoriu însă a alterat profund această stare de fapt. Ajunși în Germania, mulți dintre migranți nu au fost considerați în aceeași măsură germani, ci mai degrabă români, datorită țării lor de origine. Pentru o parte din migranții analizați, această situația a fost neașteptată și oarecum nedorită. Dar în timp ei s-au adaptat la noul context și la societatea germană în general, acceptând statusul de migrant.

Integrarea economică a migranților a fost însă foarte bună. Față de mulți migranți care ajung în statele de destinație în poziția de a performa muncile nedorite de către populația țării gazdă, migranții etnici au putut să acceseze aproape orice tipuri de muncă – de la muncile necalificate până la cele înalt calificate din managementul firmelor multinaționale germane. Desigur, cetățenia germană a contat foarte mult, dar și cunoașterea foarte bună a limbii germane, programele de perfecționare a limbii germane și formelor de sprijin educațional. În analiza realizată cu două rețele cu migranți germani din Timișoara (Anghel 2013), marea parte a migranților au obținut locuri de muncă mediu calificate. O parte dintre ei considerau că erau mai slab plătiți decât populația locală. Alții însă nu s-au plâns de tratament diferențiat. Acest lucru era valabil în special în cazul migranților care au obținut locuri de muncă înalt calificate – și foarte bine plătite. În plus, migranții comparau întotdeauna salariile obținute în Germania cu salariile care se obțineau la acea dată în România, și diferența enormă de nivel de trai dintre România și Germania din anii ‘90. Din acest punct de vedere primele lor experiențe de migrație au fost eminamente pozitive, migranții amintind întotdeauna diferența mare de nivel de trai dintre cele două țări, dar și faptul că pentru ei migrația a însemnat un avans în viață foarte mare, Germania oferind fiecăruia oportunități de muncă și viață excelente.

Integrarea socială însă a fost destul de deficitară pentru cei mai mulți dintre ei în primii ani de migrație. Unii au menționat cazuri de tratament diferențiat la școală din partea

colegilor germani, care le spuneau că totdeauna vor fi tratați ca migranți, iar accentul diferit îi va da oricum de gol; alții considerau că experiența migratorie punea oamenii în fața unor dificultăți care erau străine populației nemigrante. Dificultatea migrației, procesul de cunoaștere al unei noi societăți, viața anterior trăită în România, a generat o solidaritate mai mare între migranți și preferința de a socializa mai mult între ei, într-un fel diferențiindu-se și separându-se de populația locală din punct de vedere al preferințelor de socializare. Astfel, procesul de incorporare în Germania a fost dual: o încorporare foarte bună economică și o încorporare socială diferențiată față de societatea locală.

De-a lungul timpului migranții și-au și redefinit poziția lor față de România și identitatea românească. După mai mulți ani petrecuți în Nürnberg, migranții au început să își petreacă mult mai mult timp în România, în timp s-au căsătorit cu românce și au început să își asume o identitate românească în Germania. Proiectele lor de viață au început să încorporeze posibilitatea de remigrare către România, vizite periodice și stabilirea de noi relații sociale cu rudele soțiilor lor românce. În cele ce urmează voi descrie aceste noi practici transnaționale și de retur. Analiza se concentrează în continuare pe interviurile realizate în Nürnberg dar și în zona Sebeșului cu câțiva migranți reîntorși.

Forme de mobilitate și retur a etnicilor germani

Înainte de a descrie formele de implicare transnațională și retur ale etnicilor germani analizați reiterăm faptul că inițial migrația germanilor a fost o migrație fără intenție de întoarcere în care familii și comunități întregi s-au mutat în Germania rapid și nu au mai avut inițial nici o intenție de a mai păstra vre-o relație cu locurile de origine din România. Acest sentiment inițial de respingere și/sau indiferență s-a născut în urma experiențelor negative și presiunii pe care statul comunist l-a exercitat în mod special asupra etnicilor germani care doreau să emigreze, într-un context în care Germania a rămas un context primitor pentru etnicii germani iar standardul de viață era foarte ridicat în comparație cu România.

Vizite acasă

Pentru mulți migranți vizitele regulate sau întâmplătoare „acasă” erau realizate pentru a vizita prietenii, cunoscuții și rudele (puține) rămase în România. Pentru mulți migranți plecați înainte de 1990, aceste vizite erau uneori prilejuri de a rememora amintiri neplăcute, dureroase adesea. În timpul cercetării realizate în Nürnberg am observat însă că mare parte dintre aceștia abandonaseră ideea de a vizita România și deciseseră să întrerupă legătura definitiv cu țara și locurile de origine. Dar pentru cei care au migrat după 1990 aceste amintiri

negative nu existau. Ei experimentaseră viața în România socialistă la fel ca orice cetățean român iar proiectul lor de migrație a fost unul facil. Pentru acești migranți vizitele în România erau destul de dese. Pentru unii, călătoria în România era motivată de a regăsi locurile copilăriei și ale înaintașilor. Precum își amintea Horst, care provenea dintr-un mic oraș de lângă Timișoara, la prima vizită în locul de origine, deja colegii lui începuseră să vină în Germania; la a doua vizită, deja jumătate erau plecați. A treia oară nu mai rămăsese aproape nimeni. Doar locurile îi mai erau familiare: biserica mare din oraș, străzile, locurile copilăriei. Dintre toți colegii de școală germană mai rămăsese doar unul singur. Pentru Horst, ca și pentru alții, locurile respective nu mai reprezentau mare lucru și în timp au încetat să se mai ducă defel acolo.

„Turiști de România"

Față de primii migranți, care au încetat să mai aibă legături cu România, mulți alții, adeseori bărbați tineri, au început să viziteze locurile de origine în mod regulat. Mai ales în primii ani după emigrare, în anii 90, atunci când România trecea printr-o criză economică severă, ei puteau călători ușor și puteau cu bani puțini (pentru standardele germane) să petreacă perioade mai lungi sau mai scurte de timp în țara de origine și să le arate prietenilor și rudelor de acasă succesul lor în emigrare. Adesea, unii dintre ei plecau pentru câteva zile utilizând orice sfârșit de săptămână prelungit pentru a petrece câteva zile „acasă". România era considerat loc de loisir si era cel mai adesea preferat oricăror altor destinații.

Migranții intervievați în Nürnberg își aminteau destul de des de sărăcia care prevala în România anilor '90, de faptul că puteau să aibă vacanțe și petreceri foarte ieftine și că față de cei rămași acasă ei puteau să dovedească o putere financiară mult mai mare. De asemenea, își aminteau faptul că puteau să lege repede noi prietenii. Pentru acești migranți, România anilor '90 era adesea reprezentată ca un fel de paradis ieftin, în care se putea cumpăra orice cu foarte puțini bani. Era însă și o formă de a primi recunoaștere socială și un prestigiu de care avuseseră parte în România dar nu mai aveau parte în Germania. Prin această practică de mobilitate, s-au stabilit noi legături sociale între tinerii migranți și cei de acasă. De-a lungul timpului, acești bărbați au început să se împrietenească cu românce și să se căsătorească cu ele, plecând împreună în Germania. În urma cercetării din Nürnberg a reieșit faptul că „turiștii de România" au fost printre primii care s-au căsătorit cu femei românce.

Pentru unii dintre ei, vizitele în Timișoara spre exemplu erau acompaniate de un sentiment de a fi „acasă" în care migranții își rememorau viața trăită în România și puteau să aibă un stil de viață lejer, mai lipsit de stresul ritmului de viață și muncă din Germania. Cum

spunea Alexander, unul dintre migranții intervievați, atunci când era în Timișoara avea un sentiment de familiar - locuia în fosta lui locuință și își amintea de rude, prieteni și evenimente trecute. Avea prieteni noi cu care mergea la concerte și petreceri și avea – pentru un interval scurt de timp – o viață boemă.

Migranții mergeau adesea în România împreună cu prietenii din regiunea Nürnberg. Adesea acest tip de turism transnațional era practicat de persoane care vizitau „prieteni ai unor prieteni", în felul acesta lărgindu-și cercurile de prieteni și cunoscuți. Astfel, pentru migranți, formarea de rețele sociale împreună cu alți migranți provenind din România, ducea la lărgirea numărului de cunoștințe și amici potențiali din România. La fel se întâmpla și cu practicile de căsătorie – cu cât numărul căsătoriilor mixte era mai mare, cu atât posibilitatea ca alți migranți să se căsătorească cu cineva din România, sau să mențină relații transnaționale cu România, creștea. Nu în ultimul rând nu trebuie uitat că pentru mulți dintre etnicii germani, prestigiul etnic a fost întotdeauna un element important de diferențiere socială în România, care însă a fost pierdut – chiar inversat – în Germania. Vizitele periodice „acasă" aveau și menirea de a restabili – chiar și pentru o perioadă scurtă de timp – prestigiul social pierdut.

„Turismul de România" a fost un fenomen foarte dezvoltat mai ales la începutul anilor '90, și era practicat individual sau în grupuri mici de migranți. De-a lungul timpului însă, pe măsură ce migranții avansau în vârstă, își făceau familii și se și integrau mai bine în societatea germană, această practică de mobilitate a început să scadă în intensitate. În plus, cu trecerea timpului, prețurile din România au început să crească și țara a început să piardă din atractivitatea pe care o avea, mai ales pentru migranții cu venituri mici și medii. Apar și alte destinații pentru petrecerea tipului liber și mulți răresc substanțial drumurile către țara de origine.

Pensionari transnaționali, sau nemții de vară

Un al doilea patern important de mobilitate transnațională care s-a dezvoltat de-a lungul timpului este al pensionarilor transnaționali, care petrec o perioadă de timp în România, îndeobște vara. În vechea zonă săsească acești migranți sunt cunoscuți ca „sașii de vară". Este un fenomen de intensitate destul de redusă și care a existat după 1989 printre germanii vârstnici care au emigrat. Acest trend de migrație sezonieră are cauze multiple. O parte dintre migranți au plecat în Germania la o vârstă înaintată, la 40 sau 50 de ani. Datorită caracterului integrator al politicii germane față de germanii din estul Europei, unii au plecat chiar la pensie, primind pensii germane. Pensiile acestor persoane care nu au putut să

muncească în Germania mulți ani, erau mari față de România, dar modeste pentru nevoile din Germania. În astfel de cazuri mulți dintre ei, în special cei care dețineau proprietăți în România, preferau să locuiască o perioadă de timp în România, restul timpului, în special iarna, locuind în Germania. Într-un articol anterior, Michalon (2003) arăta cum pentru sașii plecați în Germania proprietatea asupra casei din satul natal era o formă de menținere și afirmare a prezenței a celor plecați, în lumea satului de origine. Pentru sașii pensionați însă casa din România are și o valoare concretă, materială, în sensul în care le permite sejurul în România pentru câteva luni pe an. După cum menționa Thomas, un emigrant tânăr în Nürnberg, acest trend de pensionari sezonieri a început să devină mai intens către anul 2000. Este semnificativ pentru cei care primeau circa 700-800 de euro pensie lunară, insuficientă pentru un trai îndestulat în Germania. Cu astfel de venituri pensionarii abia pot să acopere costurile chiriei și a utilităților, nicidecum să aibă un trai îndestulat. Însă sejurul mai ieftin din România le permitea să acumuleze inclusiv economii mici, care să conteze apoi pentru perioadele cât locuiesc în Germania.

În plus, pentru mulți din acești migranți, întoarcerea la pensie în România nu este o alternativă chiar așa de rea. Mulți migranți intervievați în Nürnberg susțineau faptul că în Germania le lipsea un tip de relaționare socială care era în România, un tip de comunicare și prietenie. Pentru mulți, întoarcerea la pensie în România reprezenta un vis care se va realiza cu siguranță la un moment dat. Chiar dacă în cazul unora era de fapt indicarea unei slabe integrări sociale în societatea multiculturală germană, pentru alții era mai degrabă o chestiune de identitate socială și individuală în care nu voiau să abandoneze viața anterioară din România în totalitate.

Pentru nemții de vară, locuințele pe care le au în România, multe în peisajul rural bucolic din sudul Transilvaniei le oferă acces la alimente ecologice, posibilitatea de a avea grijă de un petic de pământ, și un ritm de viață mai lejer. Pentru alții însă, întoarcerea, chiar și sezonieră, înseamnă de fapt un nou proces de învățare, în care trebuie să se readapteze la cerințele și cursul vieții din România. După ce au locuit mulți ani în Germania și obișnuiți cu o societate în care instituțiile funcționează eficient, mulți nu se împacă totuși cu impredictibilitatea și calitatea mult mai slabă a serviciilor publice și private românești.

Ceea ce a oprit un asemenea trend să se dezvolte mai mult în ultimii ani, valabil de altfel și pentru mulți dintre migranții români la vârsta pensionării, este pe de o parte sistemul de asigurări de sănătate și serviciile pentru vârstnici, insuficient dezvoltate, și pe de altă parte faptul că pentru cei mai mulți dintre ei, copii sunt și ei în Germania. Dacă prezența sau absența copiilor este importantă pentru mulți, lipsa serviciilor de sănătate de calitate, mai ales

în mediul rural, este un factor constrângător mai ales pentru vârstnici.

Migrația pensionarilor, adesea denumită migrație *laissez-faire* (lifestyle migration) este un trend deosebit de dezvoltat în rândul pensionarilor bogați din nordul Europei care preferă să trăiască în țări mai clade și unde pot să aibă un stil de viață *laissez-faire*. Dintre aceștia, mulți se mută în țările din sudul Europei, în special Spania, dar și către Turcia sau alte destinații din lume. Mai ales în contextul european, aceștia pot să trăiască în orice țară, beneficiind de serviciile de sănătate și sprijin ca orice cetățean european. Dar migrația temporară a „nemților de vară" este realizată de persoane mai degrabă cu venituri modeste și nu este generată în primul rând de accesul la un stil de viață laissez-faire, cât mai degrabă de un amestec de rațiuni identitare și constrângeri financiare. Acești migranți nu locuiesc în România ca să se bucure de stilul de viață meridional, ci ca să poată trăi un pic mai bine în Germania și să nu rupă definitive legătura cu locurile de origine, unde de altfel au și trăit mare parte din viață.

Precarizare și planuri de întoarcere

În fine, o ultimă categorie de migranți se referă la cei care planifică sau planificau o întoarcere în România. Pentru mulți dintre ei, planurile de întoarcere sunt chiar surprinzătoare – cea mai mare parte a migranților germani au migrat către Germania cu un sentiment puternic de despărțire definitive de România. În comparație cu multe alte tipuri de migranți și migrații, în care legătura cu contextul de origine persistă de-a lungul vieții primei generații de migranți și chiar se transmite generațiilor următoare, germanii nu au avut intenția de a se întoarce în România și nici nu au avut intenția de a dezvolta legături transnaționale cu țara de origine.

Contextele sociale, economice și politice sunt însă în schimbare iar diferența enormă dintre România și Germania a scăzut simțitor în ultimii zece-cincisprezece ani. În plus, precum am menționat anterior, pentru mulți dintre germani, experiența concretă de migrație a diferit de așteptările foarte ridicate pe care le aveau, inclusiv pretenția de a fi considerați „germani între germani". În atare situație, ideea de a se întoarce în România nu a mai fost așa de neconceput. Mai ales în rândul „turiștilor de România" a existat la un moment dat o tendință destul de des întâlnită de întoarcere iar mulți s-au gândit să valorifice noile oportunități economice oferite de dezvoltarea țării și aderarea la Uniunea Europeană. Această tendință a fost și întărită de de-localizarea producției din Germania și de precarizarea locurilor de munca de acolo. Chiar dacă Germania are o economie foarte dezvoltată, iar în ultimii ani a fost creștere economică, foarte mulți revendică faptul că nivelul de trai era mai

ridicat înainte iar locurile de munca erau mult mai stabile. Acest lucru se face simțit mai ales pentru persoanele mediu calificate, dintre care mulți simt globalizarea și delocalizarea producției ca pe un potențial pericol. Mai ales trecerea de la marca germană la euro, care s-a petrecut în 2000, a fost semnalată de aproape toți migranții intervievați ca un punct de cotitură și de scădere bruscă a nivelului de trai. După cum spunea Otto, fabrici întregi se mută în estul Europei, în Cehia, Polonia, sau România. Din punctul lui de vedere, dacă lucrurile continuă să meargă în aceeași direcție, nu vor mai fi locurile de muncă ca odinioară, iar nivelele de trai dintre vestul și estul Europei se vor egaliza oricum.

O mare parte dintre migranții tineri percep statusul lor de migranți ca pe un dezavantaj relativ față de migranții care au venit mai devreme în Germania sau față de localnici, care aveau oricum o situație mult mai bună. Din acest punct de vedere ei își amintesc cu nostalgie de anii ‘80 și ‘90, atunci când trăiau mult mai bine. În același timp, migranții au o imagine foarte clară și actuală despre situația din România. Din punctul multora de vedere, dezvoltarea actuală a României oferă multe oportunități economice care pot fi valorificate, iar experiența de migrație și viața în Germania oferă multe idei noi economice și resurse pentru cei care se gândeau să se întoarcă. În unele cazuri migranții se gândesc să se întoarcă și să lucreze în cadrul companiilor germane care relocalizează producție în România sau a companiilor care au sau își deschid filiale în diverse alte domenii. Există și migranți care se gândesc să deschidă mici afaceri, mai ales în rândul celor care au reușit să păstreze relații sociale intense în România.

Pe de altă parte însă, întoarcerea în România este, pentru cei mai mulți dintre ei, mai degrabă o aventură decât un proces calculabil și facil. Oportunitățile economice sunt, în ciuda dezvoltării din ultimii ani, destul de reduse, iar migranții reîntorși nu au prea multe nișe economice nefructificate. În al doilea rând, migranții consideră adesea că siguranța vieții în Germania este mai mare iar statul se implică mai mult pentru asigurarea unui nivel minim de trai și a unei protecții sociale reale. După cum spuneau mai mulți migranți, orice ai face în Germania, „ai un acoperiș deasupra capului”. În acest sens, migranții considerau că statul roman nu se implică la fel ca statul german în asigurarea unui nivel minim de trai și a unei siguranțe zilnice. Adesea erau menționate și serviciile de mult mai slabă calitate, spre exemplu în funcționarea autorităților locale, și mai ales în funcționarea serviciilor medicale, care erau foarte importante pentru migranții mai în vârstă.

În ciuda acestor tendințe și motivații crescânde de întoarcere, migrația definitivă de întoarcere a fost mai degrabă punctuală. Utilizând însă o perspectivă mai largă, în care întoarcerea poate fi un proces de durată mai scurtă, diversele practici amintite deja pot fi

considerate și forme de migrație de întoarcere, care au produs și produc efecte în comunitățile de origine.

Întoarcere definitivă

Cazurile de întoarcere definitivă ale germanilor, sași sau șvabi, sunt destul de rare. Cercetarea din Sebeș, Alba, realizată între 2013 și 2016 a relevat un număr redus de întoarceri definitive nu numai în cazul sașilor plecați în Germania, dar și în cazul românilor sau romilor plecați în alte țări europene. Cazurile de întoarceri erau în două situații distincte – în cazul celor care plecau în Germania pentru o perioadă scurtă de timp și reveneau, și întoarceri în cazul celor care plecau pentru un timp mai îndelungat și se întorceau din motive personale (relații sociale, status, etc). După 1990, mulți sași plecați în Germania au ajutat prietenii și rudele din România să obțină contracte temporare de lucru (Michalon 2003). Astfel, pentru cei puțini rămași în România provenind din familii de sași sau familii mixte, erau adesea întâlnite aceste tipuri de practici migratorii temporare, la lucru, studii sau alte tipuri de mobilități și schimburi profesionale.

Cazul migranților care s-au întors după perioade mai lungi de timp este distinct. În Sebeș am întâlnit câțiva antreprenori care s-au întors în România și au făcut investiții de dimensiuni mici. În două astfel de cazuri, migranții s-au întors și au dezvoltat firme în domeniul turismului și al restaurantelor. Chiar dacă publicul majoritar este românesc, ei au și clienți germani care vor să viziteze sudul Transilvaniei. În ambele cazuri acești antreprenori au menținut legătura cu Germania și cu clienții germani, în ambele cazuri procesul de întoarcere nu a fost generat de rațiuni financiare, cât mai mult de considerente sociale. În ambele cazuri acești migranți reîntorși declarau că mai mult relațiile de prietenie, viața în România și posibilitatea să facă ceva nou au fost factorii care i-au motivat să se întoarcă. Într-un alt caz din Sebeș, un remigrant a investit într-o tâmplărie. Înainte să se întoarcă în România, acesta avea o situație financiară bună în Germania: o rețea de clienți, tehnologie pentru lucrările pe care le avea de executat, certificările și pregătirea profesională necesară. Pentru el, întoarcerea în România nu a fost determinată de considerente financiare, cât de considerente personale – în Sebeș este căsătorit și are o familie. Din punctul lui de vedere munca și viața profesională din Germania l-au ajutat foarte mult în carieră. Faptul că munca lui este considerată de calitate, îi asigură o clientelă numeroasă în zonă.

Cazuri precum cele menționate anterior se regăsesc în multe zone din România. Chiar dacă numărul celor care se reîntorc nu este mare raportat la populația migrată sau la populația orașelor și satelor unde s-au întors, cazul lor este simptomatic pentru remigranții care pot să

convertească resursele acumulate în migrație (cunoaștere, resurse financiare și sociale) pentru proiectele de întoarcere. În mass-media au apărut în ultimii ani cazurile unor remigranți germani care au avut succes în procesul de reîntoarcere – cazuri exemplificatoare pentru întoarcerea germanilor. Faptul de a putea capitaliza în urma capitalului cultural și social acumulat în Germania a fost definitoriu pentru migranții care au reușit să utilizeze potențialul relațiilor economice româno-germane. Mai mult decât atât, rolul social al unor dintre ei a fost esențial în diferite proiecte de reabilitare culturală, patrimoniu, sau dezvoltarea turismului cultural. În astfel de cazuri, reabilitarea și reafirmarea germanității nu se leagă strict de tradiția culturală locală, ci și de cunoștințele acumulate în migrație, de la cunoștințe de management, la cunoștințe profesionale și la posibilitatea crescută de a accesa relațiile dintre piețele germane și română.

Concluzii

Migrația germanilor a fost adesea rememorată de localnicii români, maghiari, romi sau sași în termeni de dramă socială și pierdere irecuperabilă. Cu toate că mai sunt doar puțini rămași în România, iar aceia concentrați în orașe, locuitorii acestor zone adesea amintesc originea germană a regiunii. Am călătorit adesea prin zona cuprinsă între Brașov, Sighișoara și Sibiu și am întâlnit adesea afirmații de genul: Sighișoara a fost săsească, sau Sebeșul a fost săsesc. Încăpățânarea locuitorilor ne-sași de a atribui o identitate etnică unei zone actualmente ne-săsești mi-a părut la început forțată, dar oarecum legitimă. Această tendință nu era însă generată numai de prezența sau absența unei populații sedentare, cum aveam tendința să înțeleg, ci și de prezența sau absența unei populații mobile de sași. În sate și orașe părăsite de sași, prezența temporară a unora este și o legitimare a discursului identitar saxon. Atunci când am întrebat dacă mai sunt sași, mulți au răspuns: da, în sat sunt casele acelea, frumoase. Erau casele renovate frumos ale sașilor de vară, care locuiesc în România doar pe timpul verii. În alte cazuri, sașii indicați erau de fapt câțiva migranți reîntorși.

După cum am arătat în acest capitol, au existat după 1990 mai multe tipuri de practici de mobilitate și de întoarcere a etnicilor germani. Aceste tipuri de practici de mobilitate, în marea lor majoritate, au fost generate de pragmatica procesului de integrare în societatea germană, în care, deși s-au integrat bine, o parte dintre migranți au păstrat o legătură permanentă cu România. Mulți și-au asumat o identitate românească, căsătorindu-se cu femei din România și reinițiind relații sociale cu România. În acest context, motivația de întoarcere s-a modificat. Dacă inițial nu existau intenții de întoarcere, în timp acestea s-au dezvoltat. Am arătat apoi că au existat câteva practici distincte de mobilitate: a) migranții care doreau doar

să revadă locurile copilăriei (o formă de turism identitar – roots tourism); b) „turiștii de România" – migranții care veneau adesea în România folosind cât mai des posibilitățile de a petrece timp „acasă"; c) „nemții de vară" – pensionarii care își petrec câteva luni pe an în România; și, în fine, d) migranții care doresc să se întoarcă în România.

Practicile de mobilitate și întoarcere ale germanilor nu sunt însă interpretate și semnificate, cel mai adesea, în termenii în care migranții și le definesc - adesea ca practici de adaptare la societatea germană - ci sunt interpretate de localnicii din România în termenii populației sedentare locale, de apartenență la locurile de origine. În plus, pentru localnicii ne-sași, prezența sașilor - chiar și temporară - legitimează noțiunea de identitate săsească a zonei. Pensionarii care stau câteva luni în casele din România, vizitele anuale rudelor sau prietenilor sași, micile firme deținute de sașii reîntorși, sunt elemente palpabile, exemplificatoare, care, în ochii multora, arătă că identitatea acestor regiuni este încă influențată de germani.

Bibliografie

Anghel, Remus Gabriel. 2013. *Romanians in Western Europe. Migration, Social Dilemmas and Transnational Connections*. Lexington Books.

Carling, Jorgen și Erdal, Marta B. 2014. „Return Migration and Transnationalism: How are the Two Connected?" *International Migration* 52 (6): 2-12.

Cassarino, Jean-Pierre. 2006. „The EU Return Policy: Premises and Implications." *MIREM/RSCAS Research Report,* http://cadmus.eui.eu/handle/1814/6442 (accessed October 10th, 2015).

Fox, Jon. 2007. „From National Inclusion to Economic Exclusion: Ethnic Hungarian Labour Migration to Hungary." *Nations and Nationalism* 13 (1): 77-96.

Gmelch, George. 1980. „Return Migration." *Annual Review of Anthropology* (9): 135-159.

Harpviken, Kristian, B. 2014. „Split Return: Transnational Household Strategies in Afghan Repatriation." *International Migration* 52 (6): 57-71.

Massey, Douglas S., Durand, Jorge și Karen A. Pren. 2015. „Border Enforcement and Return Migration by Documented and Undocumented Mexicans." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41 (7): 1015-1040.

Michalon, Bénédicte. 2003. „Circuler entre Roumanie et Allemagne. Les Saxons de Transylvanie, de l`Emigration Ethnique au Va-et-Vient." *Balkanologie* 7 (1): 19-42.

Tsuda, Takeyuki (coord.). 2009. *Diasporic Homecomings. Ethnic Return Migration in Comparative Perspective*. Stanford University Press.

White, Anne. 2014. „Double Return Migration: Failed Returns to Poland Leading to Settlement Abroad and New Transnational Strategies.” *International Migration* 52 (6): 72-84.

Metamemorie, mobilitate și urbanitate in context de criză industrială. Etnicii germani - o comunitate-patrimoniu la Jimbolia

Bianca Botea

Introducere

Acest capitol este rezultatul unei cercetări antropologice de teren realizată între 2007 și 2010 în orașul Jimbolia, în Banat, una dintre localitățile din această regiune caracterizată în trecut de prezența unei populații germane numeroase[1]. În această cercetare am urmărit pe de-o parte, să studiez procesele de restructurare a industriei locale și mecanismele de dezvoltare urbană, punând accent pe reprezentarea trecutului industrial la nivelul memoriei locale, pe politicile locale de patrimonializare și de reinterpretare a istoriei recente. Pe de altă parte, aflându-mă într-un spațiu liminal, de graniță, am urmărit să surprind rolul jucat de frontieră în viața oamenilor. Am încercat să reliefez mai ales felul în care traversările transfrontaliere sunt integrate în economia locală și felul în care acestea modelează spațiul urban. Nu în ultimul rând am analizat felul în care mobilitatea contribuie la crearea unei memorii și a unor spații sociale transnaționale. Deși nu a ocupat de la început un rol central în demersul meu de cercetare, dimensiunea germană sau germanitatea acestei localități a devenit aproape omniprezentă în timpul cercetării, dovedindu-se un aspect esențial în înțelegerea acestui oraș și a dinamicilor sale actuale[2].

Jimbolia este un oraș de dimensiuni reduse, cu o populație de 11.000 de locuitori, situat aproape de frontiera cu Serbia și nu departe de frontiera cu Ungaria (de care îl despart 60 de km). Orașul și-a păstrat caracterul multietnic, datorat moștenirii sale istorice habsburgice, până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial și instaurarea regimului comunist. Aceste evenimente au alterat aproape iremediabil compoziția etnică a orașului și un anumit tip de urbanitate multiculturală specifică Banatului. În timpul regimului comunist, Jimbolia devine importantă datorită poziției sale frontaliere și a întreprinderilor industriale care sunt deschise aici. După ce a devenit un pol industrial important în anii ’80, orașul a trecut printr-o puternică criză economică

[1] Îi mulțumesc pe această cale Smarandei Vultur pentru ajutorul și sustinerea pe care mi-a acordat-o în cadrul acestei cercetări.

[2] Acest capitol însumează rezultatele a trei articole publicate anterior (Botea 2013b, 2014, 2015).

și socială la mijlocul anilor ’90, generată de dezindustrializarea accelerată. Declinul economic a antrenat destructurarea vieții sociale a orașului și depopularea acestuia, depopulare accentuată și de migrația generației tinere spre Timișoara, aflată în apropiere. Cu toate acestea, zece ani mai târziu, Jimbolia traversează o perioadă de regenerare urbană spectaculoasă, devenind un model de dezvoltare locală pentru toată regiunea. Un alt proces important de schimbare socială este migrația internațională care a început după 1989 și a luat amploare după a doua jumătate a anilor ’90. Aceasta a început cu plecarea în masă a etnicilor germani și a continuat cu migrația temporară de muncă a celorlalți. În prezent, Jimbolia devine o destinație atractivă pentru migrația de întoarcere. O parte dintre fluxurile de întoarcere sunt formate din șvabii care se întorc pentru a-și petrece aici vacanțele și pentru a-și descoperi rădăcinile, fenomenul turismului identitar căpătând tot mai multă amploare în ultimii ani. Deși sezonieră, această migrație contribuie la refacerea legăturilor etnicilor germani cu localitatea de origine.

În prima parte a articolului o să analizez evoluția demografică a orașului, puternic marcat de exodul minorității germane, și transformările sociale și economice legate de dezindustrializare. Aceste dimensiuni sunt esențiale în înțelegerea dinamicilor sociale actuale. O să arăt cum în contextul crizei economice de la mijlocul anilor ’90, provocată de disoluția principalelor complexe industriale, actorii instituționali locali în frunte cu municipalitatea se angajează într-un proces de redefinire identitară a orașului în jurul patrimoniului și a moștenirii sale germane, investind în modernizarea infrastructurii culturale și în evenimente care să recupereze memoria germanilor din Jimbolia. În următoarea secțiune o să arăt că, deși strategiile economice și politice de dezvoltare ale localității sunt construite în jurul acestei redefiniri identitare și în jurul rearticulării relațiilor cu comunitatea etnicilor germani din Jimbolia, aceste dinamici nu sunt simple politici generate la vârf, în manieră „de sus în jos”. Germanitatea orașului este puternic ancorată în dinamici și procese sociale comunitare, cotidiene. Aceasta a fost treptat apropriată de locuitorii Jimboliei în timpul conlocuirii cu populația germană, fiind internalizată și reprodusă de-a lungul timpului prin interacțiunea cu aceștia în mediile sociale și practici cotidiene, în spațiile industriale ale orașului și în relațiile de muncă, și nu în ultimul rând în cadrul rețelelor de migrație. Aceste rețele au fost create în mare parte de locuitorii germani ai Jimboliei care au avut posibilitatea de a emigra în Germania încă din perioada comunistă. În ultima parte a capitolului o să arăt cum funcționează aceste rețele de migrație dezvoltate între România și Germania, în cadrul cărora putem observa practici de întoarcere sub forma turismului

identitar, dar și migrație temporară de muncă întreprinsă de persoane din celelalte grupuri etnice. Rețelele de migrație funcționează asemenea unor „cadre sociale" (Halbwachs [1925] 1994), care fac posibilă această redefinire identitară și acest efort de patrimonializare a minorității germane. În cercetări anterioare (Botea 2013a) în care am analizat procesele de dezvoltare și patrimonializare locală din Jimbolia, am arătat cum acestea sunt mai mult decât simple procese de comodificare culturală și marketing urban, reprezentând mai degrabă procese locale de recompunere comunitară menite să creeze coeziune socială și să dea sens și semnificație proceselor de regenerare urbană. În lucrarea de față o să insist asupra procesului de patrimonializare a germanității, proces articulat prin intermediul mobilității transnaționale și a proiectelor culturale realizate de autoritățile și instituțiile locale, care acționează asemenea unor „cadre sociale" a procesului de recuperare a memoriei germanității în Jimbolia. O să arăt cum acest proces de patrimonializare (prin transformarea memoriilor personale ale etnicilor germani în memorie colectivă și mai departe în obiecte de patrimoniu local) transformă treptat memoria locală într-o metamemorie (Candau 2005), proces care implică o anumită simplificare și reinterpretare a istoriei.

Argumentul central al acestui capitol este construit în jurul unei duble-articulări între, pe de-o parte, regenerare urbană și revitalizare etnică, și pe de altă parte, pe legătura dintre mobilitate și patrimoniu, arătând cum mobilitatea (turismul identitar) și migrația de muncă funcționează asemenea unor „curele de transmisie" care asigură reînchegarea unei memorii colective locale sau reinterpretarea ei. Astfel, arăt cum în contextul de schimbare socială post-socialistă, spațiul social și patrimoniul local este re-etnicizat, revalorizat și reintegrat de comunitatea locală ca un bun public și comunitar. Patrimoniul material și imaterial ajunge să joace un rol extrem de important în acest context nu prin capacitatea sa de a simboliza si reprezenta un grup sau o comunitate deja constitutita (comunitatea svăbească locală din Jimbolia) ci prin capacitatea de a reînchega un nou sens colectiv în context de criză urbană, de a recompune și reprezenta o nouă comunitate. Patrimoniul german este transferat de la o comunitate etnică la una locală și devine astfel un „bun comunitar" al întregului oraș sau chiar a unei comunități transnaționale (și trans-etnice). Comunitatea acestui patrimoniu german este astfel compusa nu doar din etnicii locali germani trăind astăzi în Jimbolia sau din cei defuncți, ci si din germani care vin ca turiști sau investitori, din români germanofoni (care compun rețelele de migrație) sau alți locuitori ai Jimboliei care se recunosc în acest trecut reinterpretat.

Acest fenomen de mobilitate teritorială împreună cu politicile de patrimonializare fac parte dintr-un sistem de cauzare cumulativă care explică instituționalizarea și aproprierea germanității atât la nivel social cât și la nivelul instituțiilor locale. Prin explorarea legăturii dintre mobilitate și patrimoniu, textul de față îmbogățește cercetările existente despre migrație și mobilitate punând accent pe cadrele sociale de transmisie a memoriei și pe procesele de metamemorie.

Metodologia de culegere a datelor s-a bazat în mare parte pe interviuri și observație participativă. Am realizat interviuri cu locuitorii orașului, cu etnici germani care s-au întors temporar în Jimbolia, cu antreprenori germani, cu diferite persoane din instituțiile locale și din cadrul primăriei, cu personalul muzeului Stefan Jäger și cu membrii ONG-urilor locale implicate în acțiuni interculturale și în proiecte pentru promovarea cetățeniei active. În timpul prezenței mele pe teren am fost deseori solicitată de membrii acestor organizații și instituții să mă alătur lor în diferite activități și întâlniri de lucru, întrucât prezența mea în aceste locuri devenise una aproape permanentă. Astfel, prin participarea mea pe de o parte la viața cotidiană a diferitelor persoane, locuri, instituții și, pe de o altă parte, la spatiile de elaborare a proiectelor urbane, se poate spune că în multe situații mi-am condus cercetarea de teren din postura de „antropolog public" (Borofsky 2007; Beck și Maida 2015), participând la producerea fenomenelor studiate și neuitând că și cercetătorul face parte din aceste dispozitive de producere a germanității.

Câteva elemente de context local: exodul etnicilor germani, procesul de dezindustrializare și regenerarea urbană

Până la sfârșitul anilor '60 șvabii reprezentau populația majoritară în Jimbolia (cf. tabelul 1). Dubla deportare a populației germane din Banat de către sovietici imediat după cel de-al Doilea Război Mondial și de către autoritățile comuniste române în Bărăgan în anii '50 (Vultur 2000) a afectat puternic această comunitate. Primele fluxuri de migrație ale șvabilor bănățeni spre Germania sunt generate de dislocările produse de deportări. O parte dintre persoanele de etnie germană cu care am discutat mi-au mărturisit că unii dintre supraviețuitorii deportărilor în Uniunea Sovietică nu s-au mai întors în România ci au fost trimiși direct spre Germania de către cei care au organizat procesul de repatriere. În ceea ce îi privește pe etnicii germani rămași în Jimbolia în urma deplasărilor de populație care au urmat celui de-al Doilea Război Mondial, aceștia au început să părăsească localitatea odată cu primele valuri importante de migrație spre

Germania de Vest, valuri care au câștigat în amploare în perioada 1970-1980 și care se transformă într-un adevărat exod al minorității germane la începutul anilor ’90. În această perioadă premergătoare căderii regimului comunist, autoritățile din România permiteau etnicilor germani să emigreze în Germania Federală, cerând în schimb sume de bani (formale de la statul german, dar și informale), pentru a facilita obținerea documentelor necesare. Sumele informale ajungeau de regulă la cei care se ocupau de selectarea migranților. Șvabii care obțineau permisiunea de a pleca erau constrânși să renunțe la proprietățile imobiliare din țară, în schimbul cărora primeau anumite despăgubiri din partea statului. Doar etnicii germani care au plecat după 1989 au putut să își păstreze sau să își vândă proprietățile la valoarea pieței.

În timp ce numeroși etnici germani părăseau România, politica de planificare industrială și socială a autorităților comuniste a contribuit la înlocuirea populației care a emigrat din Jimbolia prin atragerea de muncitori din zonele rurale ale Banatului, Moldovei, Munteniei și Transilvaniei.

Anul	Germani (Șvabi)	Maghiari	Români	Sârbi	Romi
1875	81%	10%	1%	4%	
1960	34%	26%	31%	2%	
1992	9%	17%	67%		6%
2002	5%	15%	72%		7%
2010	2,8%	10,8%	72,6%	0,2%	5,5%

Tabel: Evoluția demografică a Jimboliei în funcție de auto-identificarea etnică a populației conform recensămintele din 2002 și 2011.

După ultimele două valuri masive de migrație spre Germania de la începutul și mijlocul anilor ’90, numărul etnicilor germani care părăsesc Jimbolia a scăzut semnificativ, fapt datorat vârstei înaintate a celor care au rămas. În schimb, se înregistrează primele fluxuri ale migrației de întoarcere a șvabilor bănățeni, mobilitate sezonieră prilejuită de sărbătorile religioase (Ziua Morților sau Sărbătoarea Tuturor Sfinților, Paște) sau de vacanțele de vară.

Pe lângă această migrație masivă care a condus la o modificare radicală a structurii etnice a localității, transformările urbane succesive ale Jimboliei s-au datorat procesului de

dezindustrializare, proces care a avut loc după căderea regimului comunist, și apoi regenerării urbane spectaculoase din ultimul deceniu.

Jimbolia era cândva renumită pentru industria sa. Industrializarea a apărut în regiune destul de timpuriu, prima fabrică de ceramică și de țigle din zonă fiind construită în această localitate de un industriaș german la mijlocul secolului al XIX-lea. Orașul s-a dezvoltat în jurul acestei fabrici ca un țesut social organic, un spațiu în care au convietuit mai multe etnii, care a dezvoltat în timp o viață culturală și diverse asociații sportive. Toate acestea reprezintă aspecte ale unei vieți urbane bogate despre care localnicii își amintesc astăzi cu nostalgie. Uzina de ceramică și-a închis definitiv porțile la mijlocul anilor 1990, chiar dacă au existat de atunci mai multe încercări de a o redeschide. Falimentul uzinei a devenit epitomul declinului industrial al orașului, industrie care constituia cândva mândria locuitorilor Jimboliei și un patrimoniu de o valoare inestimabilă, așa cum mi-au mărturisit mulți dintre interlocutorii mei. Celelalte fabrici din oraș și-au încetat activitatea aproape în același timp cu fabrica de ceramică și țigle - s-au închis pe rând fabrica de încălțăminte, fabrica de nasturi și fabrica de textile - o succesiune de dispariții care au marcat declinul economic și social al localității.

Însă, începând cu anii 2000, Jimbolia a cunoscut un proces de relansare economică spectaculoasă care a salvat mica localitate de la falimentul economic și de la părăsirea ei definitivă de către tânăra generație. În timpul cercetării de teren am identificat o parte dintre factorii și mecanismele care stau la baza aceste regenerări urbane. Aceasta reprezintă, în primul rând, o formă de dezvoltare economică bazată pe atragerea de investiții străine, investiții realizate sub forma unor noi unități de producție deschise de companii germane. Acești investitori germani nu sunt nicidecum foști locuitori ai Jimboliei care s-au întors pentru a investi aici, și nici nu avuseseră în prealabil vreo altă legătură cu această localitate înainte de venirea lor în România. O parte dintre ei au ajuns în Jimbolia după ce au realizat investiții asemănătoare în Ungaria, sosirea lor fiind de altfel facilitată de rețelele transfrontaliere dezvoltate de etnicii maghiari din oraș, nu de cei germani, printre care fostul primar, de etnie maghiară, și câțiva dintre consilierii locali proveniți din rândul minorității maghiare. Administrația locală anterioară a dus o politică clară de atragere a investitorilor germani, curtându-i pe cei deja instalați în țara vecină, strategie care nu a întârziat să dea roade.

În al doilea rând, un alt fenomen responsabil pentru dezvoltarea orașului îl reprezintă mobilitatea transfrontalieră și migrația internațională. După deschiderea frontierelor, începând cu

1989, numărul locuitorilor angajați în practici de mobilitate transfrontalieră în Serbia și Ungaria a crescut iar fluxurile de migrație internațională spre Germania sau spre destinații mai îndepărtate precum Spania sau Italia s-au intensificat. Germania reprezenta deja o destinație de migrație cu tradiție în Jimbolia, datorită șvabilor, care au reușit să traverseze frontiera și să plece chiar și atunci când migrația era puternic restricționată și foarte puțini aveau posibilitatea să plece din țară. Migrației etnice a germanilor i-au urmat formele de migrație temporară de muncă sau migrația circulatorie a etnicilor români, romi și maghiari. Recent s-a dezvoltat o migrație temporară de întoarcere a șvabilor bănățeni care vin să viziteze și să petreacă timp în locurile natale sau să descopere locurile de origine ale părinților și bunicilor, care au trăit cândva în Jimbolia.

În fine, acest context de schimbări structurale asigură cadrul în care se produce procesul de patrimonializare a culturii șvăbești, inițiat de autoritățile locale, de diferiți actori și asociații implicate în proiecte culturale, proces care pare cu atât mai surprinzător cu cât intervine într-un context în care populația de etnie germană, cândva majoritară în Jimbolia, aproape a dispărut din localitate. Dacă recuperarea memoriei etnicilor germani se află în centrul procesului de patrimonializare culturală, alte fragmente ale memoriei locale din trecutul apropiat sau îndepărtat sunt trecute sub tăcere, neavând șansa de a le fi recunoscută importanța și de a fi „recuperate" prin politici culturale locale. Deși reprezintă un stoc valoros de informații despre trecutul Jimboliei, poveștile despre încercările de trecere a frontierei, despre experiențele cotidiene ale vieții în comunism, despre trecutul industrial, sunt trecute cu vederea în cadrul proceselor de patrimonializare.

Această alegere de revalorizare a germanității locale trebuie înțeleasă și analizată în contextul a cel puțini trei factori structurali care au modelat schimbările sociale din această localitate: dominația companiilor germane în rândul investițiilor străine din localitate, practicile de întoarcere tot mai frecvente ale etnicilor germani, și un imaginar local care atribuie etnicilor germani un rol civilizator și un statut social privilegiat, discurs local la care subscriu cei mai mulți dintre locuitorii Jimboliei, indiferent de apartenența etnică.

Etnicitatea ca factor de patrimonializare (germanitatea ca bun public): politici culturale și festivități urbane

Unul dintre instrumentele de patrimonializare a culturii germane care mi-a atras atenția îl reprezintă Muzeul *Stefan Jäger*, instituție construită în jurul operei și vieții unui pictor local șvab (1877- 1962), cunoscut pentru reprezentările picturale ale vieții și culturii germanilor din Banat. Înființarea acestui muzeu are o istorie extrem de interesantă care epitomizează procesele de regenerare urbană din Jimbolia. Voi prezenta aici câteva momente importante din istoria acestui muzeu. Cei care se află la originea demersurilor de înființare a muzeului și de patrimonializare a operei și figurii lui Stefan Jäger sunt trei șvabi din localitate, care la începutul anilor ’60 căutau soluții pentru conservarea și renovarea casei pictorului. Inițiativa îi aparține unuia dintre ei, profesor de arte plastice. Scopul lor era de a pune în valoare patrimoniul cultural rămas în această casă după moartea pictorului și de a o deschide publicului. Astfel este creată în 1969 „Casa memorială a pictorului Stefan Jäger”, reunind operele găsite în locuința pictorului precum și alte obiecte de artă și de mobilier colectate de către cei trei pasionați ai culturii germane din Banat, obiecte găsite sau recuperate (și parțial reconstituite) care au aparținut familiilor șvăbești care au locuit în Jimbolia și în împrejurimi. Însă momentul marcant al istoriei acestui spațiu cultural are loc în 1996 când „Casa memorială Stefan Jäger” devine Muzeul Stefan Jäger. Proiectul muzeului este realizat prin eforturile comune ale primăriei, ale Ministerului Culturii din Landul Bavaria și ale Asociației Șvabilor din Jimbolia emigrați în străinătate.

Trebuie menționat că înainte de 1996 această casă era folosită în mare parte ca spațiu pentru cursuri de pictură și arte plastice, fiind foarte puțin cunoscută și rareori frecventată în afara acestor activități. Schimbarea sa în muzeu i-a sporit vizibilitatea și importanța în cadrul comunității locale, transformând acest spațiu din casa memorială a unui artist local, care adăpostea un patrimoniu artistic puțin cunoscut, în centrul cultural al germanilor din Jimbolia. Astfel, muzeul a devenit unul dintre principalele instrumente ale procesului de patrimonializare a germanității locale. De la un spațiu destinat recuperării operei și vieții unui pictor șvab devine un spațiu al memoriei germanității, atât din localitate cât și din regiune. În conformitate cu noul său statut și noua sa destinație, cu ajutorul muzeografilor și etnologilor de la Muzeul Banatului din Timișoara sunt amenajate noi săli de expoziție. Este amenajată astfel o expoziție care reunește mai multe colecții de obiecte etnografice din regiunea Banatului, o sală cu artefacte arheologice și istorice, și o „sală șvăbească” care reconstituie interiorul unei locuințe tipic șvăbești. Dinamica acestei instituții trebuie analizată în contextul transformărilor politice și sociale care au avut loc la mijlocul anilor ’90. În acest moment al perioadei post-comuniste se înregistrează un moment

de turnură la nivelul politicii românești (marcat de o mai mare deschidere a autorităților față de minoritățile etnice). Tot în același timp ia sfârșit exodul șvabilor bănățeni. Această populație devine dintr-o dată, dintr-un grup sedentar, puternic ancorat într-un context social și cultural, un grup mobil, a cărei existență este fragmentată între mai multe spații și între două țări. Dispariția etnicilor germani prin acest exod disruptiv generează astfel la nivel local nevoia unei intervenții reparatorii.

Această valorizare muzeală a istoriei etnicilor germani din Banat este ceea ce transformă acest loc dintr-un spațiu al memoriei într-un obiect de patrimoniu. Pentru a-l cita pe M. Rautenberg (2003) construcțiile patrimoniale sunt articulate de regulă pe o ruptură, pe ruptura dintre trecut și prezent, în timp ce istoriile locale și memoria locală se bazează pe continuitate și pe o anumită fluiditate a timpului și a memoriei. Astfel, putem observa în cadrul acestui proces de patrimonializare a comunității șvăbești, cum germanitatea locală este „fabricată" cu ajutorul dispozitivelor muzeale și intervențiilor culturale. Prin recuperarea memoriei și revalorizarea culturii materiale a șvabilor bănățeni, comunitatea germană este transformată dintr-o comunitate etnică într-un bun cultural, iar memoria germanilor devine memoria întregii comunități.

Astfel, ceea ce generează această intervenție nu este prezența germanilor ci absența lor. Putem afirma că această obiectivare culturală se produce tocmai datorită absenței șvabilor din realitatea socială a acestei localități. În lipsa unor contacte sociale frecvente, prezența acestei populații este proiectată într-un timp suspendat, atemporal, iar minoritatea germană este redusă la o prezență simbolică. Privind această investiție în acest context nu putem să nu observăm tensiunea care se creează între eforturile de recuperare a germanității locale, într-un context în care aceștia sunt tot mai puțin prezenți în cotidianul local, și dinamicile sociale pe care acest spațiu le generează, dinamici care îl integrează în ritmul vieții urbane și în circuitul evenimentelor culturale și sociale locale. Pentru a înțelege pe deplin funcția și rolul acestui spațiu cultural și patrimonial trebuie să privim rolul acestuia în cadrul socialității cotidiene din Jimbolia.

În timp ce pentru comunitatea șvăbească această casă a devenit un adevărat reper identitar și un depozitar a tot ceea ce înseamnă *Heimat* (patrie), Muzeul Stefan Jäger este un veritabil muzeu urban, în jurul căruia este rearticulată o nouă viață culturală și socială. Muzeul găzduiește un club al femeilor, un grup de muzică corală, care își desfășoară aici repetițiile, și diferite activități sportive. Funcționează de asemenea ca un centru de informare afișând frecvent

informații de interes general, putându-se găsi aici informații despre diferite prezentări ale unor asociații de medicină naturistă, despre cursuri de yoga, precum și despre următoarele întâlniri care urmează să aibă loc cu candidații locali în alegerile locale sau naționale, unde aceștia vin să își prezinte programele și să se întâlnească cu alegătorii. Acest spațiu este mai mult decât un muzeu, este un centru cultural și comunitar integrat circuitului vieții urbane locale, un spațiu „viu", așa cum îi place directoarei sale să spună cu mândrie. Aceasta din urmă, deși se ocupă de administrarea unei instituții culturale reprezentativă pentru minoritatea germană (după moartea soțului său, unul dintre fondatorii casei memoriale), nu vorbește limba germană. Însă, prezența sa în cadrul acestui centru cultural joacă un rol important în deschiderea pe care acest spațiu o are față de celelalte colectivități etnice ale orașului. Această deschidere culturală reprezintă de fapt una dintre prioritățile acestei instituții și se reflectă în felul în care este conceput noul spațiu expozițional. După modernizare cei de la Muzeul Banatului au încercat să transforme acest spațiu într-o reprezentare culturală a diversității etnice a întregii regiuni, prin integrarea unor exponate (îndeosebi costume tradiționale) care aparțin tuturor grupurilor etnice care locuiesc sau au locuit în Banat. Chiar dacă expoziția permanentă este construită în jurul culturii șvăbești și are ca temă germanitatea localității, expozițiile temporare se îndepărtează de acest registru, abordând teme contemporane și prezentând lucrări de pictură și sculptură a unor artiști locali.

Aceste eforturi locale de patrimonializare a culturii germane prin intermediul unor instrumente muzeale pot fi văzute și ca dispozitive conexe ale marketingului economic întreprins de autoritățile locale. Deschiderea unei noi companii germane în oraș (sau a unei companii elvețiene din cantoanele germanofone) este un bun prilej pentru vizitarea Muzeului Stefan Jäger, vizită care a devenit un ritual aproape obligatoriu pentru orice delegație străină sau grup de investitori care ajunge în Jimbolia. Un alt element care evidențiază legătura dintre procesul de patrimonializare și comunitatea economică germană a orașului este implicarea investitorilor germani în finanțarea evenimentelor culturale din oraș, multe dintre ele fiind conectate la tema moștenirii culturale germane. Se pare că pentru comunitatea antreprenorilor germanofoni din Jimbolia germanitatea orașului este extrem de importantă. Anumiți antreprenori intervievați în cadrul acestei cercetări de teren au tendința de a reproduce un discurs similar cu cel articulat de autoritățile locale și ceilalți actori locali implicați în procesul de patrimonializare, afirmând că au ales să investească în Jimbolia datorită „tradiției" sale germane și legăturilor sale cu spațiul german.

Un alt instrument de patrimonializare asupra căruia aș vrea să mă opresc îl reprezintă principala sărbătoare laică a orașului, sărbătoarea numită *Zilele Jimboliei*. De-a lungul anului, orașul este gazda a numeroase festivități și sărbători populare și religioase care pun în valoare multietnicitatea comunității locale și climatul de bună înțelegere care ar caracteriza orașul. Însă în cadrul acestei sărbători, dimensiunea germană ocupă o poziție centrală. Organizată la mijlocul lunii august, această sărbătoare se suprapune cu întoarcerea șvabilor și a celor emigrați în străinătate, care revin în România pentru petrecerea vacanței de vară, și cu două sărbători religioase, *Kirchweih* și *ruga*. Sărbătorea catolică religioasă *Kirchweih* este sărbătorită de comunitatea șvabilor în timp ce sărbătoarea ortodoxă *ruga* este sărbătorită de etnicii români. Înainte să dau mai multe detalii despre *Zilele Jimboliei* trebuie să aduc câteva clarificări despre cele două sărbători religioase menționate anterior, întrucât acestea reflectă o bună parte dintre dinamicile sociale actuale ale localității și completează elementele patrimoniale locale.

Kirchweih era la origine o sărbătoare catolică dedicată sfântului protector al bisericii din localitate, adusă în Banat de populația germană. Atestată încă din secolul al XVIII-lea, ea a suferit modificări în timp și a fost adoptată și de celelalte comunități etnice din regiune. Astfel, comunitatea catolică maghiară sărbătorește propriul *Kirchweich* (*búcsú* în maghiară), la fel cum comunitatea ortodoxă românească sărbătorește *ruga*. Pe lângă reuniunea comunității germane și slujbele religioase oficiate la biserica catolică, cu ocazia *Kirchweich*-ul șvăbesc avea loc și o defilare în centrul orașului în care șvabii își etalau cu mândrie costumele tradiționale. Cele mai multe dintre persoanele intervievate la Jimbolia, persoane care aparțin atât comunității șvăbești cât și celorlaltor grupuri etnice, mi-au vorbit cu interes despre acest moment din trecut. Cu ocazia acestei parade tot orașul se strângea în centru să asiste la festivitate, indiferent de apartenența etnică. Cu toate acestea, sărbătoarea nu mai are astăzi aceeași amploare, pierzându-și din importanță odată cu emigrarea masivă a germanilor din Jimbolia. Așa cum mi-au mărturisit câțiva dintre interlocutorii mei, fiindcă în localitate nu mai sunt suficienți tineri sau copii șvabi care să îmbrace costumele șvăbești, pentru defilare se apelează de regulă la tineri români. Tinerii de etnie română care participă la aceste defilări îmbrăcați în costume șvăbești sunt tineri care studiază la școlile locale cu predare în limba germană, la nivel gimnazial sau liceal, și sunt familiarizați cu o parte dintre tradițiile și obiceiurile comunității germane. Frecventarea acestor școli de către populația non-germană a localității este o practică extrem de răspândită în prezent în Jimbolia. Acești tineri au ales să urmeze școala cu predare în limba germană datorită

oportunităților de mobilitate socială promise de limba germană și datorită noilor oportunități de angajare oferite de companiile străine instalate în localitate. Interesul pentru limba germană este în creștere în zonă iar această tradiție a școlilor cu predare în limba germană are toate șansele să meargă mai departe datorită deschiderii arătate de celelalte grupuri etnice pentru limba și cultura germană. Însă, cu toate că vorbesc limba germană literară, acești tineri nu cunosc dialectul local șvăbesc, un dialect vorbit cândva de aproape întreaga populație germană din Banat și aflat astăzi pe cale de dispariție.

Mă întorc la sărbătoarea populară *Zilele Jimboliei,* eveniment care ocupă un rol important în economia procesului local de patrimonializare. Și aici culturii germane i se alocă o poziție importantă în cadrul acestei festivități, cu toate că etnicii germani mai numără astăzi doar 200 de locuitori, printre care se numără în mod cert și etnici germani care s-au reîntors recent. Cu ocazia aceasta, șvabii din localitate sau cei care s-au întors în vacanță sunt invitați să povestească și să aducă în fața publicului momente din istoria Jimboliei, ca martori ai trecutului multietnic și colportori ai memoriei locale. Sunt transformați astfel într-o comunitate-patrimoniu. Aceste festivități au rolul nu doar de a recupera anumite momente din trecutul orașului sau cadre ale memoriei, ci și de a instanția simbolic prezența șvabilor în comunitate. Astfel, pe lângă valorizarea și recuperarea unui anumit tip de cunoaștere și a unor practici sociale care aparțin comunității șvăbești, însăși prezența lor în localitate devine prin intermediul acestor festivități un element patrimonial. Unul dintre interlocutorii mei mi-a ilustrat foarte bine în timpul unui interviu semnificația acestei prezențe pentru comunitatea locală:

> De Zilele Jimboliei germanii își intră în drepturi. În restul anului, sunt ca toți ceilalți, simpli pensionari, preocupați de grijile lor zilnice, bucuroși să povestească oricui dorește să asculte și oricui dorește să știe cum era viața odinioară [...] Însă atunci când au loc evenimente internaționale în oraș, germanii sunt foarte utili. Ei au un rol reprezentativ. Sunt asemenea primarului. Primarul este acolo pentru a apărea în fața publicului. Domnii aceștia sunt acolo pentru a povesti și ei știu multe despre cum era viața odinioară. Românii noștri nu știu atât de multe, pentru că ei au venit aici mai târziu, au învățat și ei de la alții. În schimb, ăștia (etnicii germani) cunosc toate legendele locului. Atunci când au loc expoziții sau întâlniri trebuie să fie cineva care să se priceapă să povestească, să spună istorii de-ale locului, să vorbească despre cei care au trăit aici înainte.[3]

[3] Traducere liberă.

Se poate observa cum această construcție patrimonială destinată revalorizării germanității orașului, articulată prin politici și strategii locale, precum dispozitivele muzeale și festivitățile urbane, este puternic ancorată în procese locale de recuperare și reinventare a germanității, procese articulate de „jos in sus", de la firul ierbii. Germanitatea este prezentă în multe dintre cadrele și procesele sociale cotidiene și joacă în continuare un rol important în viața oamenilor din Jimbolia. Două dintre aceste procese sociale despre care aș vrea să vorbesc în continuare sunt reprezentate de trecutul industrial, de experiențele de muncă din fabricile orașului, și de rețelele de migrație și experiențele de mobilitate.

Trecutul industrial, un patrimoniu ocolit de proiectele de patrimonializare

În rememorările interlocutorilor mei despre trecutului industrial al Jimboliei germanii sunt o prezență aproape nelipsită. De altfel, etnicii germani sunt frecvent asociați cu aceste cadre de memorie, cadre asupra cărora interlocutorii mei au tendința de a reveni constant în cadrul interviurilor. Cu toate acestea, trecutul industrial al Jimboliei este trecut cu vederea de autoritățile locale și este complet absent din proiectele de patrimonializare. Vechea fabrică de țigle și ceramică a orașului, uzina *Ceramica*, reprezintă, cum spuneam, unul dintre principalele elemente care au marcat evoluția urbană a localității, de la fondarea sa, la mijlocul secolului al XIX-lea, până la închiderea ei la mijlocul anilor '90. Această uzină a reprezentat pentru angajații săi mai mult decât un simplu loc de muncă, fiind în același timp și un spațiu comunitar, în structurile căruia erau integrați noii veniți în oraș, care erau ajutați astfel să se integreze și să se adapteze ritmului vieții urbane. Uzina *Ceramica* reprezenta un întreg univers social în jurul căruia gravitau cei care munceau aici și familiile lor. Acesta era locul în care aceștia își câștigau existența, socializau, legau relații de prietenie și își petreceau timpul liber. Locuitorii Jimboliei își amintesc cu nostalgie de aceste vremuri, iar în cadrul acestor rememorări aceștia nu uită să amintească de buna conviețuire și relațiile excelente cu colegii de muncă germani. Etnicii germani sunt sistematic prezenți în aceste cadre memoriale, fiind frecvent întruchipați ca maiștri și șefi de echipă pricepuți, ca buni organizatori, a căror prezență era esențială pentru bunul mers al lucrurilor. Pe lângă calitățile profesionale și etica muncii, șvabilor le sunt atribuite și simțul datoriei și calitatea de cetățeni exemplari. Aceștia sunt reprezentați ca piesele de bază ale industriei locale, având un rol important în socializarea muncitorilor în relațiile de producție și acomodarea lor cu spațiile industriale. Șvabii jucau de asemenea rolul de liant social și element

de legătură între diferitele grupuri etnice și diferitele categorii sociale din oraș. De-a lungul istoriei sale, Jimbolia s-a format ca un oraș atât de emigrație cât și de imigrație, alcătuit din straturi succesive de populație, a cărei mobilitate a făcut dificilă crearea unui sentiment de apartenență și menținerea unei anumite coeziuni sociale. În acest context șvabii au devenit un reper identitar și social pentru locuitorii orașului, având un rol extrem de important în transmiterea unei identități comune și a unor forme de cunoaștere și socialitate. Aceștia erau responsabili pentru transmiterea cunoștiințelor tehnice și organizatorice necesare procesului industrial de producție precum și pentru transmiterea și reproducerea unor elemente de conduită socială și a unui anumit habitus urban. Prezența etnicilor germani în oraș și rolul de mediator social jucat de aceștia explică într-o oarecare măsură lipsa sau diminuarea formelor de excluziune și discriminare etnică, întâlnite în alte localități din Transilvania unde am avut ocazia să conduc cercetări de teren, precum orașul Cluj-Napoca (Botea 2013b). În Jimbolia aceste forme de naționalism și de excluziune etnică sunt în mare parte absente din practicile sociale cotidiene și din politicile publice locale, clivajele importante din societate formându-se mai degrabă între categorii sociale de tip „vechii”/„noii” locuitori ai Jimboliei. În ceea ce-i privește pe romii din localitate, care nu sunt scutiți în totalitate de anumite forme de stigmatizare, acceptarea și integrarea lor se măsoară tot în funcție de o așa numită „conduită șvăbească”. Romii care se dovedesc buni gospodari și locuitori muncitori, devotați comunității, bine organizați și corecți, care sunt capabili într-un cuvânt să urmeze modelul de socialitate impus de șvabii bănățeni, sunt acceptați și le este recunoscută apartenența la comunitatea locală.

Într-un astfel de context, închiderea fabricii de țigle și ceramică marchează dispariția unei instituții sociale cu un rol important în transmiterea intergenerațională a unor forme de cunoaștere socială și practică, și a unei forme de memorie locală. Cu toate că noile fabrici deschise în oraș, majoritatea companii cu capital german, au rezolvat problema șomajului masiv, cu care Jimbolia s-a confruntat mult timp după căderea comunismului, acestea nu au reușit să suplinească această funcție socială îndeplinită în trecut de uzina *Ceramica*. Locul de muncă deținea în trecut un rol important de socializare. Dacă întreprinderile actuale nu pot îndeplini această funcție, așa cum reiese din interviurile realizate cu angajații acestora, re-industrializarea orașului a exclus orice exercitiu de valorizare publica a trecutului, printr-o întoarcere la istoria vechilor fabrici și recuperarea memoriei acelor spații industriale. Practici de genul realizării unui circuit urban în jurul vechilor structuri industriale, eventual reabilitate și introduse în circuitul

muzeal, ce pot fi întâlnite ăn alte țări sau orașe, nu au fost gândite la Jimbolia Aceste practici culturale ar fi putut transpune memoria vechilor fabrici și a foștilor lor muncitori din cadrele memoriale private în cadre memoriale publice și ar fi redat-o astfel comunității locale.

Mobilitatea, un element central în istoria unui oraș de frontieră

Poziția geografică a Jimboliei ca oraș de frontieră al României a reprezentat pentru locuitorii săi o resursă importantă. Procesele de circulație transfrontalieră și de migrație care au marcat puternic viața acestui oraș s-au desfășurat și se desfășoară de-a lungul a trei traiectorii importante: circulația transfrontalieră orientată spre țările din imediata vecinătate (a cărei destinație este Serbia); migrația spre țările vecine (Ungaria, a cărei frontieră se află la 60 de km); și migrația internațională spre țările Europei de Vest. Cu privire la aceasta din urmă, una dintre destinațiile de migrație predilecte ale locuitorilor Jimboliei o reprezintă Germania, destinație atinsă de înainte de anii 1990 de regulă prin traversarea frontierei româno-sârbe. Primii care se orientează către această destinație sunt șvabii bănățeni. După căderea comunismului îi urmează ceilalți locuitori ai Jimboliei. Treptat apar noi destinații de migrație precum Spania și Italia.

Dacă trecerea acestei frontiere reprezenta o resursă importantă pentru locuitorii orașului, circulație care alimenta economia informală construită în jurul comercializării unor bunuri de consum care lipseau din România, în special în perioada penuriei alimentare din ultima perioadă a comunismului, această frontieră reprezenta și un punct de trecere pentru cei care doreau să fugă din țară. În contextul unui regim comunist extrem de represiv, această frontieră era strict controlată iar răspunsurile celor care păzeau frontiera la încercările de trecere neautorizată erau extrem de dure - frontiera cu Serbia devenind în acea perioadă cea mai „sângeroasă" frontieră a Europei[4] (Steiner și Magheţi 2009). Miza principală a autorităților comuniste nu era împiedicarea micului trafic de frontieră ci controlul strict al celor care puteau pleca în Occident.

În ciuda controalelor stricte de la frontieră și a permanentei supravegheri a granițelor, din relatările locuitorilor Jimboliei reiese că fiecare familie avea propria strategie pentru trecerea frontierei. Practicile de mobilitate transfrontalieră se multiplică mai ales după anii '70, când sunt eliberate permisele pentru micul trafic de frontieră. Aceste documente care permiteau deplasarea în interiorul țării vecine pe o rază de 30 de km erau acordate în mod selectiv, fiind exceptați de la

[4] Conform datelor statistice, frontiera iugoslavo-română devenise în 1988 cea mai sângeroasă frontieră a Europei. În 1988, spre exemplu, 400 de persoane și-au pierdut viața în timp ce încercau să treacă această frontieră (Steiner și Magheţi 2009).

eliberarea permiselor cei care aveau rude în străinătate. În ciuda acestor restricții, aceste permise au reprezentat mijlocul prin care numeroși locuitori ai Jimboliei, în special etnici germani și maghiari, au reușit să plece din țară, trecerea frontierei sârbe fiind și cea mai dificilă etapă din procesul de migrație.

Fără a insista foarte mult asupra acestor practici de migrație și mobilitate, o să mă opresc totuși asupra unui element central în cadrul acestor procese, și anume rețelele de migrație, care au făcut posibilă dezvoltarea mobilității transfrontaliere. Aceste deplasări au presupus o organizare socială complexă și crearea unor rețele sociale bazate pe încredere, a căror profil plurilingvistic și multietnic constituia un avantaj cert în economia circulației transfrontaliere. În aceste traversări ale frontierei se călătorea în grup. Cei care traversau granița erau de regulă însoțiți de un vecin, de un coleg de muncă sau de o rudă, nu doar pentru a rentabiliza costul călătoriei, dar și pentru cooptarea unui cunoscut sau prieten maghiar, șvab sau sârb[5], a cărui competențe lingvistice și rețele sociale reprezentau resurse extrem de importante de cealaltă parte a frontierei. Cum arată și Liviu Chelcea și Puiu Lățea (2000) în cercetarea realizată la Sântana, o mică localitate multietnică aproape de granița cu Ungaria, pluralitatea etnică și lingvistică a regiunii a constituit atât o resursă importantă în cadrul micului trafic de frontieră cât și un factor crucial în stabilierea unor legături cu țările Europei de vest. Prin intermediul etnicilor germani și maghiari care au emigrat în vest sau care aveau rude care trăiau în Occident, locuitorii Banatului au reușit să aibă acces la produse și informații care nu erau accesibile în alte zone din țară. Șvabii din Jimbolia primeau de la rudele lor din Germania de Vest mult așteptatele pachete, însă aceștia nu erau singurii care beneficiau de astfel de daruri. Etnicii români din localitate care au păstrat legătura cu vechii lor colegi sau vecini șvabi primeau și ei pachete și mici atenții din străinătate. Cu aceste pachete circulau nu doar produse ci și crâmpeie din societatea occidentală și informații despre viața din țările din afara blocului comunist. În ceea ce privește legăturile cu țările din imediata vecinătate, sârbii din Serbia erau o prezență constantă în piețele din Banat, aducând cu ei produse extrem de căutate și greu accesibile locuitorilor din restul României, precum blugi, echipamente electronice, sau țigări.

Această circulație transfrontalieră și diferitele forme de migrație internațională au contribuit în timp la crearea unor spații sociale transnaționale construite în jurul comerțului

[5] Minoritatea sârbă din Jimbolia este numeric extrem de redusă, așa cum putem vedea din tabelul anterior cu datele de la ultimul recensământ.

transfrontalier și a rețelelor sociale transfrontaliere. În localități precum Jimbolia, micul trafic de frontieră a creat în timp și o anumită cultură pentru produsele de import. Așa cum își amintește unul dintre interlocutorii mei, rememorând atmosfera din ultima perioadă a regimului comunist, aceste legături transfrontaliere și economia informală care s-a dezvoltat în jurul lor jucau un rol important în viața localității:

> Aici la graniță noi eram la curent cu toate, cu ultima modă, și în general cu tot ce se întâmpla. Noi purtam blugi și ne îmbrăcam cu jachete și haine care nu se găseau în niciun alt loc din România. Și aici erau și cei care se ocupau cu „micul trafic" de frontieră. Dar spre sfârșitul anilor '80 Ceaușescu a început să impună tot mai multe restricții pentru trecerea graniței. Așa că au început să vină sârbii la noi. Greu găsești pe aici vreo familie care să nu fi avut legături cu ei. Fiecare locuitor din Jimbolia avea sârbul său, care venea, vindea în piață, și apoi dormea în gazdă, ca să nu fie nevoit să se întoarcă în Iugoslavia cu marfa după el și să vină înapoi a doua zi. Uneori, lăsau efectiv marfa românilor, să o vândă ei în piață. Totul funcționa pe încredere căci pe atunci nu se puteau face contracte.

Prin traversarea acestei frontiere într-un context de închidere și restricționare severă a libertății de mișcare s-au creat în jurul ei adevărate spații ale rezistenței, s-a creat o cultură socială alternativă precum și o piață economică informală. Această frontieră a funcționat ca un punct de conexiune între teritorii și spații sociale mai mult sau mai puțin îndepărtate (din punct de vedere geografic, economic sau ideologic), având rolul unui „comutator spațial" (Lussault 2007), funcție pe care și-a păstrat-o și după căderea regimului comunist.

După revoluția din 1989 destinațiile migratorii ale populației din Jimbolia s-au dezvoltat iar fenomenul migrației s-a amplificat. O perioadă procesele de migrație au fost condiționate de selecția etnică a migranților, așa cum este cazul migrației etnicilor germani spre Germania și a etnicilor maghiari spre Ungaria. După scăderea în intensitate a fluxurilor de migrație etnică, se dezvoltă alte tipuri de migrație, sub influența evenimentelor politice și militare din zonă (precum războiul din fosta Iugoslavie, integrarea Ungariei și a României în Uniunea Europeană). Unul dintre procesele de migrație cele mai importante este migrația de muncă, a cărei destinații principale devin Germania, Italia și Spania. Odată cu dezvoltarea migrației internaționale, a cărei temporalitate este diferită de mobilitatea transfrontalieră din timpul comunismului, destinațiile de imediată vecinătate își pierd din importanță. Deplasările spre Serbia au continuat o perioadă, antrenate de comerțul informal cu carburant, practicat de mulți dintre locuitorii Jimboliei după

embargo-ul impus Iugoslaviei la sfârșitul anilor ’90, însă treptat circulația transfrontalieră între cele două țări și piața informală creată în jurul ei sunt înlocuite de proiecte europene de cooperare transfrontalieră. Odată cu egalizarea condițiilor de trai dintre România și Ungaria, mobilitatea spre Ungaria ia forma turismului balnear, încetând să mai fie o mobilitate motivată de câștiguri economice. În ciuda proiectelor de cooperare cu țările din imediata vecinătate, deplasările spre Serbia și Ungaria își pierd din amploarea pe care o aveau în trecut. Singura formă de mobilitate care rămâne importantă și constantă o reprezintă migrația spre țările Europei de vest. Acest tip de mobilitate a generat în timp formarea unor spații sociale transnaționale, având un rol important în regenerarea economică a localității și în atragerea de investiții străine, precum și în modelarea strategiei culturale a orașului, strategie articulată în timpul administrației locale anterioare (echipa care se afla în fruntea administrației din Jimbolia în perioada realizării cercetării de teren).

Deși migrația de muncă este un fenomen de amploare în Jimbolia, care nu a încetat să se dezvolte de la căderea regimului comunist, acest tip de mobilitate este dublată astăzi de diferite tipuri de migrație de întoarcere, proces aproape inexistent înainte de 1989. Întoarcerea ia diferite forme în cazul acesta: poate fi vorba despre o migrație de întoarcere sezonieră, poate fi vorba despre o migrație circulară sau despre întoarceri repetate și re-migrări succesive (citez aici doar câțiva dintre autorii care au scris despre aceste procese, Diminescu și Lagrave 1999**;** Losonczy 1999; Nagy 2008; Michalon 2013; Anghel 2013). Una dintre migrațiile de întoarcere cele mai vizibile este cea a șvabilor bănățeni. O parte dintre șvabii originari din Jimbolia care s-au stabilit în Germania se întorc pentru a-și vizita rudele rămase în țară și pentru a-și revedea vechii prieteni. Unii dintre ei se întorc pentru a îngriji mormintele familiei sau pentru a participa la înmormântarea unei persoane apropiate. Perioada în care au loc cele mai multe întoarceri este perioada cuprinsă între iulie și august, când au loc cele mai multe festivități urbane (organizate cu ocazia *Zilelor* Jimboliei sau a *Kirchweih*-ului șvăbesc), precum și perioada din jurul Paștelui și de Ziua Mortilor.

Printre locurile frecventate de șvabii care se întorc în Jimbolia se numără piața, sediul local al Forumului German și nu în ultimul rând casa pe care aceștia au păstrat-o în localitate, care poate fi casa în care au copilărit sau o proprietate cumpărată ulterior, casele reprezentând pentru șvabi cele mai de preț obiecte patrimoniale. Cei care revin vara încearcă să retrăiască momente și senzații pe care le-au trăiau în copilărie. Se bucură să petreacă timp în curțile

spațioase ale locuințelor din Jimbolia, să meargă cu picioarele goale pe iarbă și să mănânce mâncărurile pe care le preparau atunci când trăiau în România (aceștia mănâncă rareori la restaurant atunci când vin în Jimbolia). Anumiți pensionari cu care am discutat duc o viață transnațională, locuind o parte a anului în Germania și o parte a anului în România. Unii dintre ei au cumpărat o casă cu curte în localitate, în care vin să trăiască vara, iar în timpul anotimpului rece pleacă să locuiască în Germania.

Această migrație de întoarcere poate fi văzută și ca o formă de turism identitar. Prin intermediul acestor vizite în România alături de părinți sau bunici, tinerii șvabi pot descoperi locurile de origine ale familiei lor și se pot familiariza cu viața în Banat. În anumite cazuri cei care iau inițiativa călătoriei în România sunt chiar tinerii, nepoții sau copiii celor care au plecat, care pornesc astfel într-o călătorie de descoperire a rădăcinilor și a propriei identități. Muzeul Stefan Jäger reprezintă una dintre opririle obligatorii a celor care pornesc într-o astfel de călătorie. Casele părintești și cimitirele reprezintă repere la fel de importante ale itinerariului identitar, fiind și locurile pe care cei care se întorc încearcă să le investească cel mai mult cu prezența lor.

În anumite cazuri, această migrație de întoarcere a generat formarea unor cupluri sau a unor căsătorii mixte. Cu prilejul întoarcerii în România, tinerii șvabi călătoresc însoțiți de colegi de muncă sau de prieteni, de regulă germani, care sunt astfel introduși în cercurile acestora de socializare din localitatea de origine. Aceștia tind să formeze cupluri cu partenerele românce pe care le cunosc cu ocazia acestor vizite. În urma interviurilor, aceștia mi-au declarat că ceea ce i-a determinat să întemeieze un cuplu sau o familie alături de acestea a fost devotamentul femeilor românce în cuplu și valorile familiale puternice ale acestora, precum și seriozitatea în muncă. O parte dintre germanii care se întorc în Jimbolia pentru a vizita rude sau prieteni fac parte din astfel de cupluri sau familii mixte, neavând însă anterior legături de rudenie cu familiile șvăbești sau românești din localitate.

Numeroși interlocutori șvabi mi-au mărturisit că vizitele în Jimbolia reprezintă unul dintre momentele cele mai așteptate ale anului. Aceștia se așteaptă ca în timpul acestor sejururi să se reîntâlnească cu vechii colegi sau prieteni, șvabi care au emigrat asemenea lor sau etnici români care au rămas în Jimbolia. Prin aceste practici de întoarcere și turism identitar, localitatea de origine devine locul principal de întâlnire a comunității șvabilor bănățeni, ajungând cu timpul să depășească în importanță întâlnirile anuale ale șvabilor bănățeni organizate în Germania.

Aceste sărbători anuale sau bi-anuale organizate de șvabii bănățeni sau sașii transilvăneni în funcție de localitatea de origine din România din care au emigrat, sau în funcție de localitatea în care locuiesc în Germania, sunt articulate în jurul celebrării ideii de *Heimat*[6] (patrie), patrie regăsită și recuperată în mod simbolic prin aceste întâlniri. Aceste întâlniri și festivități contribuie la rearticularea sentimentului de apartenență la comunitatea de origine și îi ajută pe cei emigrați să păstreze legătura cu *Heimat*-ul natal, chiar și în condițiile în care aceste comunități trăiesc dispersate și fragmentate între mai multe țări. Ideea de *Heimat* reprezintă în primul rând un reper identitar și mai puțin un spațiu fizic. *Heimat* înseamnă, pe rând, atât o comunitate, iar prin aceste întâlniri șvabii refac o anumită legături afectivă cu această comunitate, o memorie colectivă, cât și anumite practici sociale și forme de cunoaștere transmise de la o generație la alta. În timpul acestor întâlniri, șvabii bănățeni folosesc acest prilej pentru a schimba informații despre prieteni sau colegi de muncă, despre cei care au rămas în România, pentru a afla noutăți din Jimbolia, sau pur și simplu pentru a rememora crâmpeie din viața de odinioară.

În tot acest timp, aceste sărbători de celebrare ale *Heimat*-ului natal organizate în Germania înregistrează o participare tot mai scăzută din partea șvabilor bănățeni iar tinerele generații sunt tot mai puțin interesate de aceste întâlniri. Concomitent cu acest fenomen, întoarcerea în România este tot mai des folosită de către șvabii care locuiesc în Germania ca prilej pentru a participa la diverse întâlniri ale șvabilor grupate în jurul sărbătorilor din localitatea de origine si organizate de Forumul German. Aceste întâlniri au loc vara și se prelungesc apoi cu ocazia altor sărbători organizate în același interval de timp precum *Kirchweih*-ul șvăbesc și Zilele Jimboliei. Mulți dintre șvabii întorși pe timpul verii rămân în Jimbolia și după finalul acestor sărbători, bucurându-se de atmosfera animată din oraș de pe timpul verii, petrecând timp cu rudele rămase în România sau vizitând prieteni cu care rareori ajung să se întâlnească în Germania.

Pe lângă migrația de întoarcere sezonieră a șvabilor se poate observa și o migrație de întoarcere a celorlalte grupuri de migranți angajați în diverse forme de mobilitate. Cea mai mare parte a persoanelor angajate în acest tip de mobilitate sunt locuitori ai Jimboliei care lucrează temporar în străinătate. Aceștia lucrează pentru perioade determinate de timp în Germania, după care se întorc pentru un scurt interval de timp acasă, pentru a re-migra din nou. Cele mai multe

[6] *Heimat* desemnează atât țara natală, localitatea de origine, cât și casa și locurile familiare cu care migranţii păstrează legături afective puternice.

dintre persoanele intervievate la Jimbolia lucrau în domeniul îngrijirii la domiciliu, ocupându-se de persoane în vârstă sau de întreținerea locuințelor. Această mobilitate este construită cu ajutorul rețelelor de migrație formate încă din timpul comunismului de către locuitorii Jimboliei care au reușit să plece din țară. Șvabii și etnicii români sau maghiari care lucreaza sau locuiesc în prezent în Germania au păstrat legătura cu vecinii și foștii colegi de muncă din Jimbolia care i-au ajutat ulterior să emigreze pentru a munci în străinătate. Cei care lucrează temporar în Germania contribuie la rândul lor la lărgirea acestei rețele prin difuzarea informațiilor despre locuri de muncă disponibile și despre posibile oportunități de angajare în străinătate a celor de acasă. În anumite cazuri, cei care solicită aceste servicii de îngrijire la domiciliu sunt chiar persoane originare din Jimbolia, șvabi în vârstă, care preferă să angajeze pe cineva cunoscut, în care pot avea mai multă încredere. Această mobilitate de muncă merită un studiu în sine, mai aprofundat, lucru pe care nu îl pot realiza aici. Aș dori însă să revin asupra interviurilor realizate cu migranți din Jimbolia și asupra efectelor acestei mobilități de muncă asupra localității de origine. În urma discuțiilor cu interlocutorii mei am observat cât de importantă este migrația de muncă în Germania în modelarea și reproducerea imaginii pozitive pe care șvabii o au în comunitatea locală. Cei care se întorc contribuie la reproducerea discursului colectiv în cadrul căruia șvabii sunt reprezentați ca un element de progres social și economic, care a adus această mică localitate de graniță mai aproape de vestul Europei.

> Privește numai în fața caselor de pe stradă și poți să îți dai seama care dintre ei a crescut alături de șvabi. Zilele trecute stăteam la poartă și un vecin vine și îmi spune: „De ce te apuci tu să faci curat în fața casei?" Mă apucasem să mătur un pic trotuarul și să mai dau cu un pic de vopsea la exterior. „Asta e treaba primăriei, nu e treaba ta!" Asta este mentalitatea celor care nu au crescut aici (alături de șvabi), si asta indiferent de naționalitate. Pe vremuri, în Jimbolia, era o rușine dacă era mizerie la poartă sau în curte. Erai considerat un țigan, un leneș […] Astăzi chiar și între romi se vede diferența. Printre ei sunt și cei care sunt de aici, care au crescut cu șvabii, și care sunt ca ei, și își țin casa curată. Te duci la ei și poți să mănânci cu ei la masă fiindcă știu să țină foarte curat.[7]

De la memorie la metamemorie și la patrimonializare

În cadrul acestui articol am încercat să reliefez mecanismele prin care este produsă, recuperată și patrimonializată memoria comunității germane din localitate. Acest proces de

[7] Traducere liberă.

patrimonializare operează prin transferarea unui patrimoniu cultural dintr-un registru etnic într-un registru public. În Jimbolia putem vedea cum identitatea etnică a unei colectivități poate fi încorporată în registrul public și poate fi folosită ca un instrument de mediere între diferitele comunități etnice care compun țesutul social al orașului, sau ca un element de formare a unui spațiu colectiv comun de identificare și de acțiune. Acest transfer dinspre un registru etnic spre un registru public este vizibilă în cazul muzeului *Stefan Jäger* sau în cazul celorlalte dispozitive locale patrimoniale. Așa cum putem vedea în cazul minorității germane din Jimbolia, această colectivitate etnică devine importantă în structura socială locală tocmai datorită funcției cu care este investită din exterior, aceea de depozitar și colportor a unui tip de socialitate locală. Prin această investire ea încetează să mai fie un simplu grup etnic, fiind astfel integrată structurii sociale locale. Această comunitate etnică este de asemenea influențată de procese sociale și politice externe, iar granițele sale etnice se pot dovedi fluide și permeabile. În prezent, comunitatea șvabilor din Jimbolia este alcătuită atât de cei care continuă să fie prezenți în localitate, cât și de cei care au emigrat și revin la intervale regulate în fiecare an. De asemenea, în rândurile acestei comunități își fac loc și etnicii români din localitate, care, treptat devin germanofoni (prin intermediul școlilor cu predare în limba germană și a migrației în Germania) și care tind sa valorizeze un anumit habitus organizațional și forme de socialitate specifice comunității șvăbești.

În tot acest context patrimoniul cultural are o funcție extrem de interesantă. „El permite inchegarea unei entitati colective, existența unei comunități sociale, care reprezintă altfel o entitate abstractă, materializând-o în mod metaforic prin introducerea în spațiul public ale acelor bunuri pe care ea le consideră proprietate comună" (Micoud 1995, 31). El nu trebuie văzut atât ca un obiect material sau imaterial care reprezintă un anumit grup social și care servește drept reprezentare materială a grupului respectiv, cât ca un instrument care are capacitatea de a crea o noua comunitate, de a produce acțiune socială în jurul său și care le oferă posibilitatea celor implicați în procesul de valorizare patrimonială de a se imagina ca o comunitate.

Putem observa în cazul Jimboliei cum un proces de patrimonializare inițiat de către municipalitate, rezonează cu practicile sociale cotidiene și este ancorat în realitatea socială locală. Faptul că aceste politici de patrimonializare reușesc să rearticuleze un anumit sentiment de comunitate și de apartenență și să servească drept reper identitar, nu doar pentru comunitatea germană, ci pentru întreaga localitate, în condițiile exodului masiv al șvabilor bănățeni, se

datorează sistemelor sociale numite de Maurice Halbwachs ([1925] 1994), „cadre sociale" patrimoniale. Halbwachs, sociolog al memoriei colective, afirma că exercițiul amintirii nu este un act eminamente individual, „nu ne amintim niciodată singuri", memoria și ceea ce ne amintim având o importantă componentă socială. Orice exercițiu de memorie este articulat prin intermediul unui „cadru social" al memoriei, cadru care la rândul lui trebuie transmis și reprodus. Altfel spus, în lipsa acestor „cadre sociale" ale memoriei, nu ar mai exista memorie. Dacă prezența „suporturilor de memorie" (precum statui, clădiri, ziduri și alte obiecte care pot îndeplini această funcție) ne ajută să ne amintim, acest exercițiu are nevoie și de un anumit limbaj, de un context social, de un grup social căruia să i se adreseze, toate acestea fiind componente ale unui „cadru social". Cu toate acestea, dimensiunea socială a memoriei nu este același lucru cu memoria colectivă. Aceasta din urmă se referă la un colectiv, în cadrul căruia mai mulți indivizi din același grup împărtășesc în mod consensual același conținut memorial și se angajează să îl reproducă împreună[8]. Cadrul social al memoriei face referire la faptul că memoria poate „circula" între membrii unei comunități sau a unui grup și această circulație îi asigură de fapt existența.

În cazul Jimboliei, rețelele sociale de migrație și mobilitate, precum și trecutul industrial sunt extrem de vii în amintirile locuitorilor și ajung să constituie „cadrele sociale" care contribuie la circularea și articularea memoriei comunității șvăbești. Dispozitivele muzeale și festivitățile urbane despre care am vorbit în secțiunile anterioare ale lucrării reprezintă puncte de conexiune sau de articulare între spații și dimensiuni sociale ale orașului și ajung să constituie locuri comune ale memoriei. Ele acționează tot asemenea unor „cadre sociale", care asigură transmiterea acestui tip de memorie și conservarea patrimoniului cultural, cu condiția ca acestea să nu rămână niște constructe sociale artificiale, lipsite de semnificație pentru locuitorii orașului. Însă în Jimbolia, germanitatea evocată și recuperată prin politici patrimoniale este cuplată de diferite instanțieri sociale ale germanității din viața de zi cu zi și de o germanitate în continuare vie în memoria locuitorilor.

Putem vedea cel mai bine cum funcționează aceste cadre sociale ale memoriei și cum operează construcțiile patrimoniale în contextele de transformare socială radicală a unui spațiu sau a unui teritoriu. Aceste contexte de schimbare ridică problema transmisiei sociale a memoriei și a patrimoniului cultural la nivel inter-generațional și inter-etnic. Jimbolia este un caz ilustrativ

[8] Vezi, de exemplu, critica abordărilor holistice ale memoriei colective la Pollak 1993 și Candau 2005.

pentru o astfel de situație pentru că a cunoscut schimbări abrupte în evoluția sa demografică, prin migrația etnicilor germani, schimbări de regim politic în urma căderii regimului comunist și a cunoscut și fenomenul dezindustrializării și decăderii economice. În urma unor transformări sociale și economice profunde orașul reușește să se redreseze din punct de vedere economic. În jurul acestei regenerări urbane și a procesului de re-industrializare este construit un nou discurs, o nouă narațiune colectivă, în care germanitatea și multiculturalitatea localității joacă un rol central. Cu toate acestea, ca orice narațiune colectivă (Ricoeur 2000) aceasta presupune și o anumită simplificare a realității, prin care anumite asperități ale trecutului sunt nivelate, anumite momente de tensiune sunt deliberat lăsate deoparte sau uitate. Astfel, sunt lăsate deoparte multe dintre momentele care au marcat viața minorității germane și conviețuirea dintre etnicii români și germani. Printre aceste momente frecvent rememorate și invocate de șvabii din localitate se numără deportarea, experiențele interetnice de la locul de muncă și trecutul industrial, dificultățile apărute în familiile mixte datorită unor presupuse sentimente de superioritate ale etnicilor germani în raport cu etnicii români, datorită diferențelor culturale și a unei anumite închideri a comunității germane în raport cu celelalte grupuri etnice, tensiunile interetnice care și-au făcut apariția odată cu întoarcerea șvabilor din exilul forțat, tensiuni provocate și de ocuparea abuzivă a caselor etnicilor germani de către alți locuitori, etc. Acest tablou al conviețuirii interetnice din Jimbolia este cu siguranță mult mai complex decât lasă să se vadă construcțiile patrimoniale și festivitățile urbane sau această „metamemorie" (Candau 2005) a germanității. Prin această transformare a unui patrimoniu cultural etnic în patrimoniu cultural public are loc și o transformare a memoriilor articulate de cei care le-au trăit, în cazul acesta a memoriilor șvabilor din Jimbolia, în metamemorii articulate de alte instanțe sociale, cu ajutorul dispozitivelor de patrimonializare și a cadrelor sociale ale memoriei, și uneori chiar de comunitatea șvabilor însăși. Așa cum afirmă Joël Candau, trebuie să facem o distincție importantă între cele două construcții: dacă memoria se referă la amintiri (reale) ale celor care le-au trăit, metamemoria este un discurs construit în jurul a ceea ce trebuie sa constituie memoria colectivă sau ce trebuie trasformat în memorie colectivă. Metamemoria este o memorie revendicată de o comunitate, este suprafața vizibilă a memoriei. Acest proces de patrimonializare a germanității tinde să alunece spre metamemorie, riscând să devină încremenit într-un anumit discurs oficial, rigid in cazul deconectării ei de memoriile private. Iar pe de altă parte, memoriile

private fără recunoașterea oferită de publicizarea lor și de metamemorie, fără noi spații sociale de transmisie, tind să dispară.

Bibliografie

Anghel, Remus Gabriel. 2013. *Romanians in Western Europe. Migration, status dilemmas and transnational connections*. Lanham, MD: Lexington Books.

Beck, Sam și Carl A. Maida, ed. 2015. *Public Anthropology in a Borderless World*. New York: Berghahn Books.

Borofsky, Robert. 2007. *Defining Public Anthropology: A Personal Perspective*. http://www.publicanthropology.org/public-anthropology/.

Botea, Bianca. 2013a. „De Quelques Usages de la Valeur dans les Recherches Anthropologiques: Un Regard sur le Développement Urbain (Jimbolia, Roumanie).” În *Du mot au concept. Valeur*, editor Baillé Jacques, 85-101. Grenoble : PUG.

Botea, Bianca. 2013b. *Territoires en Partage. Politiques du Passé et Expériences de Cohabitation en Transylvanie*. Paris: Petra, Usages de la mémoire.

Botea, Bianca. 2015. „Les ‘Cadres Sociaux’ du Patrimoine en Contexte Post-Totalitaire et de Crise Industrielle (Jimbolia, Roumanie).” În *S’approprier la Ville: Du Patrimoine Urbain aux Paysages Culturels*, editori Morisset Lucie K. și Luc Noppen, 85-101. Québec: Presses de l’Université du Québec.

Candau, Joël. 2005. *Anthropologie de la Mémoire*. Paris: Armand Colin.

Chelcea, Liviu și Puiu Latea. 2000. *România Profundă în Comunism*. București: Editura Nemira.

Diminescu, Dana și Rose-Marie Lagrave. 1999. „Pour une Anthropologie des Migrations Roumaines en France. Le cas du Pays d’Oas.” *Migrations Etudes* 91.

Halbwachs, Maurice. (1925) 1994. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris: Albin Michel.

Losonczy, Anne Marie. 1999. „Le Refus de l’Exil. Migrations, Autochtonie et Patriotisme entre la Hongrie et la Transylvanie.” În *Ethnologie Européenne. Ethnologie de l’Europe*, editori Giordano, Christian și Johanna Rolshoven, 111-122. Fribourg: Éditions Universitaires.

Lussault, Michel. 2007. *L’Homme Spatial. La Construction Sociale de l’Espace Humain*. Paris: Editions du Seuil.

Michalon, Bénédicte. 2013. „Les Expériences Migratoires des Aussiedler: Regroupement Familial et Réseaux." *Revue Européenne des Migrations Internationales* 39 (3): 55-75.

Micoud, André. 1995. „Le Bien Commun des Patrimoines." În *Patrimoine Culturel, Patrimoine Naturel,* editor Micoud, André. Paris: La Documentation Française, École nationale du patrimoine.

Nagy, Raluca. 2008. „Stratégies de Vie sur une Frontière. Le Cas du Maramureș: Enjeux et Valorisations Identitaires." *Cultures & Conflits* 72: 45-55.

Pollack, Michel. 1993. *Une Identité Blessée: Études de Sociologie et d'Histoire.* Editions Métailié.

Rautenberg, Michel. 2003. *La Rupture Patrimoniale*. Grenoble: A la Croisée.

Ricoeur, Paul. 2000. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Editions du Seuil.

Steiner, Johann și Doina Magheţi. 2009. Mormintele Tac. Relatări de la cea mai Sângeroasă Frontieră a Europei [Les Tombes se Taisent. Histoires Racontées sur la plus Sanglante Frontière d'Europe]. Iași: Editura Polirom.

Vultur, Smaranda, ed. 2000. *Germanii din Banat prin Povestirile lor*. București: Paideia.

Imagini publice și ideologii identitare

Germanofilia autohtonă: o privire critică

Cristian Cercel

Europenism și liminalitate

În septembrie 2000, la scurt timp după ce fusese întâia oară ales în funcția de primar al Sibiului, Klaus Iohannis[1] a acordat un interviu popularului săptămânal *Formula As*. Ca un soi de moto, deasupra titlului, trona un cunoscut proverb românesc, care căpătase însă o formă nouă: „cine n-are bătrâni să și-i cumpere" devenise „cine n-are nemți să și-i cumpere". Drept titlu propriu-zis a fost ales un citat reprezentativ și, s-ar putea spune, premonitoriu deopotrivă: „Vrem să facem din Sibiu ceea ce-a fost cândva. Un oraș european, un avanpost al integrării în Uniunea Europeană" (Iohannis 2000, 3).

Nostalgie pentru europenitatea pierdută, speranță în europenitatea ce va să vină, etnicitatea germană drept valoare tradusă în termeni economici: toate acestea pot fi cu ușurință citite atât în moto, cât și în titlu. Intervievatorul, Ion Longin Popescu, se arăta vădit fascinat de reușita lui Iohannis, considerând că aceasta este legată și de regretul românilor față de plecarea sașilor. În plus, chit că primarul sibian abia ce își luase în primire noua funcție, ziaristul îl întreba, dovedind, după cum putem spune acum, din perspectiva prezentului, un neașteptat fler al anticipării:

> ...oamenii au văzut ‚neamțul' din dvs. Au sperat că veți aduce mai multă curățenie și ordine, mai multă seriozitate în instituția pentru care ați fost ales. Au sperat chiar că îi veți aduce înapoi pe foștii lor compatrioți. Fiindcă, se știe, românii n-au privit niciodată cu bucurie plecarea sașilor. După acest scenariu, peste patru ani ați putea candida cu succes și la președinția țării. Este adevărat? (Iohannis 2000, 3)

Răspunsul lui Iohannis a fost însă unul negativ, acesta afirmând că nu poate „părăsi acest oraș" (Iohannis 2000, 3).

Ce-i drept, a durat mai mult de patru ani până ce primarul Sibiului a decis că poate părăsi Sibiul. Mai întâi, în 2009, a acceptat propunerea unei coaliții parlamentare ad-hoc (PSD, PNL și UDMR) care a încercat în van să i-l impună lui

[1] Grafia „Iohannis" este cea din documentele oficiale, așa că o folosesc și eu în articolul de față. Vezi Turnul Sfatului TV, „Iohannis sau Johannis", https://www.youtube.com/watch?v=V-5wawrDRIE (accesat 6 septembrie 2017).

Traian Băsescu drept premier, pentru ca în 2014 să candideze cu succes la președinția țării, susținut de o alianță constând din PNL (al cărui președinte devenise) și PDL (fostul partid al președintelui Băsescu, cel care îi refuzase nominalizarea ca premier cu cinci ani înainte), împotriva premierului în funcție, pesedistul Victor Ponta.

Succesul lui Iohannis în alegerile prezidențiale a avut loc într-o anume măsură pe fondul imaginii negative a contracandidatului său și a social-democraților în general. Totodată, a fost vorba și de un vot cultural și deopotrivă antipolitic, strâns legat de prezența unor marote autohtone autoorientalizante (Poenaru 2017, 91-101; Cercel 2014). Cel târziu începând cu secolul al XVIII-lea, istoria românească a fost marcată de dileme privind apartenența culturală și politică, discursurile și politicile identitare poziționându-se constant într-un fel sau altul în raport cu Europa și cu dihotomia Est-Vest (Orient-Occident) (Vezi Djuvara 2009; Antohi 1999; Mitu 1997; Cioroianu 2002; Spiridon 2004**;** Verdery 1994; Karnoouh 2011; Popovici și Pop 2015). Acceptarea acestei din urmă opoziții a venit la pachet atât cu complexe de inferioritate asociate cu identitatea românească înțeleasă drept o identitate estică ori balcanică, cât și cu o căutare permanentă a unei românități europene. În acest context, Orientul și Balcanii au fost (și continuă să fie) percepute drept un „antidot genetic și istoric al europenizării României" (Spiridon 2004, 81).[2]

Maria Todorova a arătat cum una dintre caracteristicile principale ale discursurilor despre Balcani este așa-numita „liminalitate", starea de a fi situat într-un mod paradoxal atât în interiorul cât și în afara Europei sau, mai bine zis, când în interiorul, când în afara Europei (Todorova 2000). Practic, liminalitatea, situarea undeva între Europa de Vest văzută ca Europa propriu-zisă, adevărata Europă, și Orient, face posibilă aproprierea de către societățile est-europene și balcanice a achizițiilor civilizației occidentale ca un pas către integrarea în această civilizație. Liminalitatea est-europeană, starea-de-a-fi-între, duce la o situație în care Vestul este „accesibil ca o auto-identificare internă" (David-Fox 2010, 259). Această apropriere este însă cel mai adesea reprezentată punându-se accentul pe caracterul ei fragmentat, insuficient, parțial: doar unii est-europeni, mai mult europeni decât estici, se dovedesc capabili să se scuture de esticitate și de balcanism și să îmbrățișeze europenitatea. În fapt, discursul diferențelor culturale ajunge în fapt să mascheze diferențele de clasă și conflictele sociale (Cistelecan 2015).

[2] Traducerile în română ale citatelor din alte limbi (franceză, engleză, germană) aparțin autorului articolului de față.

Procesele discursive prin care Europa de Est ori Balcanii sunt construite la nivel cultural se arată așadar a fi strâns legate de varii ierarhizări culturale și sociale. Mai mult, tiparul opoziției Vest-Est este reprodus ca mecanism delimitativ în interiorul culturilor și societăților est-europene: fiecare încearcă să își afirme și să își confirme apartenența la Europa și propria apropiere de Occident, ceea ce ajunge automat să implice construcția unui raport cu derizoria alteritate estică (Bakić-Hayden 1995). De pildă, geografiile simbolice regionale care încearcă să afirme o identitate central-europeană pe baza moștenirii habsburgice, orientalizând totodată regiunile ce au aparținut Imperiului Otoman sunt o ilustrare a acestor mecanisme delimitative și în același timp se înscriu în orizontul delimitat de liminalitatea mai înainte amintită.

Imaginarea și construirea societăților est-europene ori balcanice ca fiind nici pe de-a-ntregul înăuntrul, nici complet în afara Europei, implică totodată că gradul de apartenență simbolică la Europa este dependent de diferite contingențe. În varii momente istorice și contexte politice, discursurile despre Europa de Est (sau despre alte concepte geografice înrudite, cum ar fi Europa Centrală, Europa de Sud-Est, Balcanii etc.) fie i-au subliniat potențialul de participare la cultura europeană fie, din contră, incompatibilitatea fundamentală cu aceasta. Cu referire la istoria recentă, schema interpretativă cel mai des întâlnită a istoriei Europei de Est după 1945 privește perioada socialismului de stat drept una a decuplării și îndepărtării de Europa, sub influență sovietică (Neumann 1998, 102-106). În schimb, perioada de după 1989 este interpretată drept una a reconectării la Europa, procesul politic de integrare în Uniunea Europeană (UE) și în Organizația Tratatului Atlanticului de Nord (NATO) fiind prezentat și ca unul de (re)însușire a unei identități culturale europene, un soi de inginerie identitară pentru a cărei reușită era nevoie pe de-o parte de o „schimbare a mentalităților", iar pe de altă parte de rebranșarea la niște tradiții presupus pierdute, la europenismul de altădată. În acest context, au proliferat discursurile identitare și mnemonice subliniind apartenența țărilor foste socialiste la familia europeană (cu precădere în interiorul țărilor în cauză), dar totodată și nevoia unor profunde reforme politice, economice, culturale, și morale, pentru ca această apartenență să se poată în fapt concretiza. În același timp, procesul de integrare a evidențiat „condiția post-colonială a organizațiilor europene" (Arfire 2011; Rigo 2005). Sublinierea diferențelor dintre Europa propriu-zisă și Europa de Est, cea din urmă fiind nevoită să o emuleze pe cea dintâi, au stat la baza extinderii UE și a NATO.

Pe acest fundal, în România de după 1989 a avut și continuă să aibă loc un fenomen de „auto-orientalizare", de „colonizare intimă", de „internalizare" a unor complexe de inferioritate, care reduce sensul civilizației la civilizația vestică (Țichindeleanu 2009). Rădăcinile acestuia sunt, desigur, mult mai vechi, însă în contextul foarte recent acest fenomen este strâns legat de ideea integrării în UE și de discursul cultural al 'întoarcerii la Europa' și al europenizării care a însoțit procesul de integrare politică. „Colonizarea intimă" adusă în discuție de Ovidiu Țichindeleanu este strâns legată de conceptul de „auto-colonizare", dezvoltat de Alexander Kiossev. Pentru acesta din urmă, „culturile auto-colonizate" sunt cele în care percepția conform căreia Celălalt (Europa, Vestul) posedă tot ceea ce nouă ne lipsește este larg răspândită (Kiossev 1999). În considerațiile sale, Kiossev se referea la perioada secolului al XIX-lea, însă, *mutatis mutandis*, ele își au doza de valabilitate și în ceea ce privește situația de după 1989.

Concret și cu referire la tema contribuției de față am putea spune: Europa îi are tocmai pe germanii care nouă ne lipsesc, ca urmare a migrației acestora dinspre România spre Germania Federală. Filogermanismul românesc se constituie într-o strategie autocolonizatoare, de afirmare a unei identități europene prin aproprierea simbolică a germanilor. Astfel putem înțelege numeroasele articole encomiastice despre „nemții noștri" din *Formula As*, ori de ce Mircea Cărtărescu și-l dorea pe Klaus Iohannis președinte încă din 2009: „Eu îl poftesc pe Klaus Johannis, cel care a transformat Sibiul într-un oraș demn de Tirol sau Bavaria. Cred sincer că după regele Carol, numai un alt neamț ne mai poate scutura nițel din veșnica noastră boicotare a istoriei" (Cărtărescu 2009). Ori de ce în contextul alegerilor prezidențiale din 2014 Radu Carp vedea în Iohannis „binele pur și simplu" (Carp 2014). Ori de ce Ruxandra Hurezean crede că „dacă o singură comunitate din această țară ar adopta modelul de conviețuire de la sașii de altădată, și el ar da roade, abia atunci am putea spune că e posibil ca istoria să fie recuperată, că putem să ne luăm înapoi sutele de ani de experiență de viață pierdută" (Hurezean 2017).

Victimizare

Istoria recentă a comunității germane din România este marcată de migrația în masă dinspre România înspre Republica Federală. Este vorba de o așa-numită „migrație de dez-amestecare etnică" (*migration of ethnic un-mixing*), care a avut loc îndeosebi în anii '70, '80 și '90 ai secolului trecut, ale cărei origini sunt însă mai

vechi (Brubaker 1998). Caracterul treptat al disoluției minorității germane din România este cel mai bine surprins dacă ne uităm la cifre: minoritatea germană număra 745.421 de membri în 1930, 343.913 în 1948, 382.595 în 1966, 332.205 în 1977, 119.436 în 1992, 59.764 în 2002, pentru ca, în fine, 36.042 de cetățeni români să se declare germani la recensământul efectuat în 2011 (Vezi Manuilă 1938, XXIV; Golopenția și Georgescu 1948, 37; Direcția Generală de Statistică 1969, 153; Direcția Generală de statistică 1980, 614; Comisia Națională pentru Statistică 1992, 38; Institutul Național de Statistică 2002).

Într-un articol despre efectele migrațiilor forțate din Europa de Est a secolului al XX-lea, Ewa Morawska a distins mai multe tipuri de consecințe, acestea privind, printre altele, „autopercepțiile și reprezentările celuilalt" și „memoria colectivă și reprezentările istoriei" (Morawska 2000). Trebuie subliniat din capul locului că migrația germanilor din România nu a fost una propriu-zis forțată, însă a avut și continuă să aibă consecințe în câmpurile mai sus enumerate. Autopercepțiile și heteroreprezentările care îi privesc pe germanii din România, discursurile mnemonice și interpretările istorice sunt ștanțate în acord cu eșafodajul argumentativ devenit hegemonic în România postdecembristă. Ceea ce înseamnă că odată crăpată tencuiala lucitoare și atrăgătoare a europenismului și a îmbrățișării alterității în care este înscris în general filogermanismul autohton, dăm de un amestec liberal-conservator ale cărui caracteristici sunt deja amintita autoorientalizare și complexele de inferioritate ce vin la pachet cu ea, anticomunismul care șterge cu buretele fenomene precum fascismul ori antițigănismul.

Foarte adesea, narațiunile despre trecutul recent îi prezintă pe germanii din România drept victimele *par excellence* ale regimului comunist. Trei evenimente se constituie în argumente de bază privind statutul de victime acordat simbolic germanilor din România: deportarea din ianuarie 1945, exproprierea din martie 1945 și procesul de migrație, așa-numita „vânzare" a germanilor, care a avut loc pe perioada întregului Război Rece, mai cu seamă însă la sfârșitul anilor '70 și în anii '80, culminând apoi în primii ani postdecembriști, când, desigur, migrația nu a mai fost condiționată de desfășurarea unor tranzacții economice.

În luna ianuarie a anului 1945, aproximativ 75.000 de cetățeni români de etnie germană (bărbați între 17 și 45, femei între 18 și 30 de ani) au fost deportați în Uniunea Sovietică, pentru „reconstrucția" țării, situație care a durat în cele mai multe cazuri până în 1949. La 6 ianuarie 1945, Comisia Aliată de Control, dirijată de

sovietici, cerea mobilizarea populației germane apte de muncă, pentru ca în 11 ianuarie să înceapă ridicările propriu-zise, coordonate de sovietici, dar implicând și instituții ale statului român, cum ar fi Jandarmeria și Poliția (Weber *et al*. 1995).

În special după decembrie 1989, deportarea s-a transformat în fenomenul chintesențial care subliniază condiția de victimă a germanilor din România: „Există în istoria noastră contemporană un episod într-atât de jenant, încât rareori este adus în discuție [...] în ianuarie 1945 100.000 de cetățeni români au devenit un fel de sclavi moderni care au fost trimiși cu trenul la muncă într-altă parte a lumii" (Cioroianu 2015). Momentul ianuarie 1945 ajunge astfel să devină primul capitol ori, dacă nu primul, cu certitudine cel mai important (mult mai important decât ceea ce i-a precedat), din istoria recentă a sașilor și șvabilor, care continuă apoi cu migrația către Germania Federală din timpul comunismului și de la începutul anilor '90. Această istorie este una a disoluției comunității: deportare, expropriere, persecuții și, în fine, „vânzare". Aceste discursuri se suprapun în mare parte cu discursurile românești despre alteritatea germană, adesea lacrimogene și auto-orientalizante (stereotipurile pozitive despre germanii din România curg de-a valma: „i-am vândut pe nemți", „ne-au plecat nemții", „eram mai aproape de Occident datorită germanilor", istoria recentă a germanilor din România este adesea o „dramă", ori o „tragedie").

În Raportul Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România publicat la finele anului 2006, deportarea este tratată într-un subcapitol special, care discută pe o pagină și jumătate și chestiunea muncii pentru reconstrucția URSS-ului, furnizând date și informații precise și vorbind de aproximativ 75.000 de etnici germani deportați (Comisia Prezidențială 2006, 544-545). Există însă o incongruență, întrucât capitolul al doilea al Raportului, care se bazează *in extenso* pe primul volum al cărții lui Gheorghe Boldur-Lățescu, *Genocidul comunist în România*, avansează cifra de 150.000 de etnici germani deportați din România în Uniunea Sovietică (Ibidem, 160; Boldur-Lățescu 1998, 8). Rămâne fără explicații însă cum de într-unul și același Raport găsim estimări diferite ale numărului etnicilor germani deportați în Uniunea Sovietică.

Luări de poziție oficiale față de fenomenul deportării au avut loc însă încă dinaintea redactării Raportului așa-numitei Comisii Tismăneanu. În ianuarie 1995, cu prilejul comemorării a 50 de ani de la deportarea etnicilor germani în Uniunea Sovietică, atât președintele, cât și prim-ministrul de atunci, Ion Iliescu și Nicolae Văcăroiu, și-au exprimat regretul pentru evenimentele petrecute în 1945, cel dintâi

accentuând însă faptul că acestea s-au petrecut în „contextul răsturnărilor geostrategice și al mutațiilor politice” de la finele celei de-a doua conflagrații mondiale și că nedreptățile și persecuțiile suferite de membrii minorității germane se înscriu în categoria mai largă a nedreptăților și persecuțiilor suferite de populația română în timpul regimului comunist (Iliescu 1995). Totuși, atenția arătată la vremea respectivă atât de șeful statului, cât și de șeful guvernului, sublinia că suferințele etnicilor germani pot fi integrate în memoria colectivă autohtonă.

În același timp, după cum ne arată declarația istoricului și teologului Paul Philippi, pe atunci președinte al Forumului Democrat German din România, astăzi președinte de onoare al aceleiași formațiuni, discursul identitar și memorial din interiorul comunității germane căuta să accentueze unicitatea nemților ca victime etnice în istoria României. Iată ce afirma Philippi: „Deportarea șvabilor și a sașilor în ianuarie 1945 a fost, după câte știm, singura discriminare colectivă, central organizată de organele statale, bazată în mod exclusiv pe criteriul etnic.” Apoi, peste doar câteva paragrafe: „Repet deci: Deportarea etnicilor germani în Uniunea Sovietică era doar primul pas a [sic, C.C.] unei discriminări etnice de mare anvergură - singura discriminare (după câte știm) desfășurată în România pe o bază pur etnică” (Philippi 2006, 101-102).

Peste doi ani, fostul ministru de Externe, Adrian Severin, a mers și mai departe și și-a cerut scuze pentru discriminările suferite de germanii din România în timpul regimului comunist. Prilejuite de vizita oficială a omologului său german, Klaus Kinkel, într-un moment când existau încă speranțe că România va intra în NATO în așa-numitul prim val al extinderii, scuzele lui Severin au dezavuat trei aspecte din istoria recentă a minorității germane din România: deportarea în Uniunea Sovietică, sub presiunea autorităților sovietice, din ianuarie 1945, strămutarea unor șvabi bănățeni în Bărăgan, care a avut loc în anii ’50, și, nu în cele din urmă, târgul „dezonorant” la care s-a dedat regimul ceaușist, „pretinzând substanțiale compensații financiare în procesul reîntregirii familiilor etnici germani din România, care doreau să se stabilească în RFG” (Severin 1997, 3). În volumul *Locurile unde se construiește Europa*, o carte de dialoguri între Gabriel Andreescu și Adrian Severin, cel din urmă oferă niște informații privind motivațiile care l-au împins să-și ceară scuze pentru tratamentele aplicate minorității germane în timpul Războiului Rece. Ilustrativ este felul în care își amintește Severin că a argumentat în fața omologului său, Klaus Kinkel, necesitatea integrării României în NATO, care a fost, în fond, mobilul actului

expiator. În viziunea lui Severin, aderarea la NATO era înțeleasă ca parte a procesului de unificare europeană, identitatea profund europeană a culturii române fiind un argument fundamental în favoarea aderării. Cum demonstra însă fostul ministru de Externe apartenența României la cultura europeană? Numind România „o țară din extremul oriental al Europei Centrale", „cea mai îndepărtată zonă de extensie a culturii germane spre Est". Pe o imaginară scală a germanofiliei dublate de auto-orientalism, discursul lui Severin se află undeva în partea superioară. Oricum, fostul ministru de Externe nu s-a oprit aici, afirmând în fața lui Kinkel și că „o mare parte" a culturii române s-a dezvoltat „sub influența și în intim contact cu cultura germană" și, în plus, că minoritatea germană din România nu poate fi lăsată „în afara unei Europe extinse". Practic, Severin sugera că europenitatea românească este strâns legată de germanii care au ajuns până și la această periferie a continentului, într-un *Drang nach Osten* conotat pozitiv. Fără germani, românii ar fi fost, probabil, mai puțin europeni; cum europenitatea germană nu poate fi contestată, Severin încerca practic ca la nivel discursiv să o transfere și asupra României, această „țară din extremul oriental al Europei Centrale" (Severin 2000).

Totuși: narațiunea victimizării germanilor din România, o narațiune esențialmente necontestată, obliterează însă ce s-a întâmplat înainte de deportare, și anume atracția majoră a hitlerismului în cadrul comunităților germane din România. Concentrarea pe deportare și transformarea deportării în momentul fundamental al istoriei recente a germanilor din România permite împingerea sub preș a adeziunii la nazism și a înrolării în masă în SS care a avut loc în 1943 (Milata 2007). Atunci când aceste evenimente și procese care au precedat deportarea sunt amintite, ele sunt adesea interpretate într-un mod afin cu narațiunea victimizării, astfel că minoritatea germană devine o pradă inocentă a unei imagini idealizate a Germaniei, potențate de discursul rasist și primordialist al lui Hitler. Totuși, nu tot ceea ce are loc la centru (Germania) este imitat ori pastișat fără spirit critic la periferie (Transilvania și Banat), așa cum s-ar putea înțelege când dăm de justificările post-factum privind adeziunea la hitlerism. Mai mult: apetența pentru radicalismul de dreapta a fost în mare măsură și rodul unor procese și evoluții interne din interiorul minorității germane din România interbelică. Imaginea germanilor din România fie drept victime ale comunismului, fie drept niște recipienți pasivi ai ideologiei naziste, un soi de victime ale propriei naivități, și totodată victime ale comunismului este simplistă și simplificatoare, dar în același timp perfect compatibilă cu discursurile autohtone care fie trec sub tăcere

extremismul autohton de dreapta din interbelic și proiectul său genocidal, fie le banalizează. Trebuie subliniată această congruență, căci ea este un semn, nu neapărat de bun augur, al compatibilității româno-germane (în contextul autohton) privind interpretarea istoriei și a trecutului. Inocentizarea trecutului fascist nu este lipsită de inocență. Semnificația deportării în contextul românesc de după 1989 în care tabuurile discursive în privința acestui fenomen au dispărut ne arată cum concentrarea pe abuzurile și crimele produse în numele comunismului vine la pachet cu uitarea convenabilă ori cu banalizarea abuzurilor și crimelor produse de legionarism, fascism și nazism, precum și cu ștergerea din istorie a tuturor conflictelor sociale care au marcat aceste fenomene.

Între noiembrie 1940 și august 1944 germanii s-au bucurat de autonomie pe criterii etnice în România, sub conducerea Grupului Etnic German, organizație hitleristă. În 1943 aproximativ 63.000 de tineri germani din România s-au înrolat în SS. Figuri cu vădite simpatii hitleriste au făcut carieră și după 1945, fiind liderii asociaților sașilor și șvabilor care în Germania Federală au depus presiuni și au făcut un puternic lobby pentru migrația nemților rămași în România (Böhm 2006). Toate acestea sunt însă cel mult note de subsol, adesea nici măcar atât, în discursurile despre istoria germanilor din România în secolul al XX-lea. Cel mai adesea aceste narațiuni încep în ianuarie 1945, strategie perfectă prin care hitlerismul nu este altceva decât o scamă aproape invizibilă pe haina pură a victimizării, de care te poți scutura ușor.

Antițigănism

Deportării din ianuarie 1945 i-a urmat exproprierea din martie 1945, și ea o măsură țintită împotriva minorității germane. Aici își are originea recurenta imagine mustind de rasism, a „țiganilor care au luat locul nemților", care însoțește frecvent reprezentările despre consecințele migrației sașilor și șvabilor din România în Republica Federală. Empatia românească față de suferințele germane este juxtapusă unei lipse complete de empatie față de suferințele rome, încercările de redistribuție economică și justiție socială sunt tranșate drept abuzuri ale comunismului care trebuie reparate.

Antițigănismul ilustrează cel mai bine întrepătrunderea discursului clasist cu cel al diferențelor culturale.

Așa a început dramatica depopulare a satelor și orașelor săsești din Ardeal: plecarea nemților și înlocuirea lor cu țigani. În spiritul echității socialiste, imuabila

proprietate germană a fost încălcată, iar din ordinul statului - bogatele sate din zona Brașovului și Sibiului au fost invadate de migrația țigănească, care și-a impus, și ea, modelele de civilizație, aprinzând focurile de sub ceaune, direct pe podelele de stejar din casele vechi de sute de ani (Pop 1999, 15).

În textul de mai sus, publicat în *Formula As*, imaginea romilor în centrele satelor și orașelor din vestul României devine simbol al decăderii și al de-civilizării, al ororii socialiste continuându-se în post-socialism. Iată cât de rău am ajuns: germani părăsind Transilvania și Banatul, romii luându-le locul, romi în case săsești.

Reprezentările antonimice și interconectate ale germanilor și ale romilor în societatea românească ridică probleme mai ample privind antițigănismul din România contemporană. Dacă germanii sunt agenți ai europenizării, discursurile despre romi i-au arătat și îi arată pe aceștia ca un obstacol în fața europenizării (Woodcock 2007). Migrația germană istorică în Transilvania ori Banat este interpretată eminamente pozitiv, migrația romă contemporană eminamente negativ. Când vine vorba despre sași, referințele la 800 de ani de istorie și la bisericile fortificate ca semn al stabilității sunt atotprezente, iar procesele de migrație, mai întâi către est, apoi, în secolul al douăzecilea, „înapoi" către vest, tratate într-o cheie care accentuează progresul adus prin cele dintâi și regretele rămase după cel din urmă: ce bine că au venit, ce rău că au plecat. Cu totul altfel stau lucrurile când vine vorba despre felul în care este reprezentată migrația romă, chiar dacă libertatea de mișcare a fost prezentată constant atât drept unul dintre principele europenismului de după 1989, cât și drept una dintre principalele diferențe dintre regimurile comunist și capitalist. Reprezentările germanilor și romilor din România diverg în mare parte și în ceea ce privește aspectul fizic. Romii sunt frecvent reprezentați drept tineri, puternici, violenți, gregari, cu o sexualitate de necontrolat, tradusă și printr-o creștere numerică. Marea temere autohtonă este cea a unei Românii a romilor, a romilor luându-le locul românilor, a unei Europe care nu poate să distingă între români și romi. Reprezentările germanilor din România stau, în schimb, sub zodia crepusculului: bătrâni singuri, ultimii nemți, o specie pe cale de dispariție, pregătindu-se „pentru Rai" (Preda 1999, 10). Germanii sunt întotdeauna „nemții noștri" pe care i-am deportat, pe care i-am expropriat, pe care i-am vândut.[3] Romii nu sunt mai niciodată romii noștri, ținuți în robie, deportați,

[3] Se află, desigur, în această apropriere discursivă a germanilor și o vădită afirmare a autorității românești, alături de regretul privind incapacitatea de a o folosi cum trebuie, căci ce bun că nemții sunt ai noștri, dacă nu am știut să-i păstrăm?

uciși, exploatați, marginalizați. La fel cum nici săracii nu sunt mai niciodată săracii noștri, ci cu siguranță niște leneși care nu vor să muncească.

Germanitatea: valoare economică

„Cine n-are nemți, să și-i cumpere". Expresia, rescriere a cunoscutului proverb „Cine n-are bătrâni, să și-i cumpere" este adesea folosită în popularul săptămânal *Formula As,* portdrapelul filogermanismului autohton. Germanitatea devine astfel o valoare în sine, una înțeleasă în termeni economici, în perfect acord cu logica contemporană a lui *homo economicus*. Expresia conține, desigur, și o subtilă ironie la adresa politicilor statului român din timpul Războiului Rece care au permis migrația membrilor comunității germane din România în Republica Federală în schimbul unor contribuții financiare din partea celui din urmă stat. Văzut drept „trafic cu oameni", „vânzare de oameni", „comerț cu oameni", „răscumpărare", responsabilitatea pentru acest proces de migrație cade exclusiv pe umerii statului român, reprezentând o altă piesă în eșafodajul argumentativ care afirmă caracterul ilegitim și criminal al comunismului în România. Deja pomenitul Raport al Comisiei Tismăneanu include „vânzarea" germanilor și a evreilor printre motivele pentru care regimul comunist a trebuit să fie condamnat (Comisia Prezidențială 2006, 634).

Perspectiva oficială germană asupra întregului proces este redată prin narațiunea oferirii de libertate: statul german le-a oferit sașilor, șvabilor și celorlalți etnici germani din România „libertatea" de care nu se puteau bucura în țara ai căror cetățeni erau (Hüsch *et al*. 2014).[4] Acțiunea este așadar interpretată în cheie umanitară, iar Republica Federală Germană un stat care intervine din considerente etice, în vederea respectării drepturilor omului. Caracterul imoral al procesului de vânzare-cumpărare ține exclusiv de vânzător. Narațiunea oficială germană este arareori chestionată critic: este, fără doar și poate, narațiunea hegemonică.

O privire atentă în comprehensivul volum de documente care tratează acest proces, editat în 2011 de cercetători din cadrul Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității, poate arunca însă niște semne de întrebare asupra narațiunii imaculatei răscumpărări întru libertate (Dobre *et al*. 2011). Partea germană se arăta, de pildă, nemulțumită de faptul că vizele de ieșire din țară erau acordate prea ușor de partea română, urmarea acestui fapt fiind că cetățeni români care nu erau etnici

[4] Vezi și documentarul lui Răzvan Georgescu, *Paşaport de Germania,* 2014.

germani rămâneau în Republica Federală. Partea română voia să îi includă și pe aceștia în categoria celor pentru care statul german trebuia să plătească, partea germană arătându-se însă în repetate rânduri nemulțumită de această situație, pentru ca la un moment dat negociatorul Heinz-Günther Husch să propună chiar ca statul român să reducă numărul vizelor de ieșire acordate pentru turism.[5] „Libertatea" era condiționată de criterii etnice, considerentele umanitare erau rezervate pentru cei cu o identitate germană. Mai mult, compensațiile oferite de partea germană nu erau întotdeauna financiare; se pare că partea română a primit, printre altele, și aparatură de interceptare.[6] Rezultă așadar că Securitatea putea să nu respecte drepturi și libertăți universale cu ajutorul aparaturii oferite de statul german care, în numele drepturilor omului și al umanității, voia să răscumpere libertatea etnicilor germani din România.

Discursul hegemonic privind vânzarea germanilor din România trebuie amendat, iar tensiunile și paradoxurile-i interne trebuie scoase la iveală. Proiectul ceaușist a fost fără doar și poate unul puternic xenofob și naționalist (Copilaș 2015). Totodată însă, România de după 1945 a avut o importantă ofertă integrativă pentru minoritatea germană: existența învățământului în limba germană, a unei vieți culturale și religioase în germană stau mărturie a tensiunilor și paradoxurilor istoriei germanilor în România socialistă (Ittu 2015). Practic, integrarea sașilor și șvabilor în Germania Federală a fost în mare măsură facilitată de existența unor instituții educaționale și culturale în limba germană în România. Este fără doar și poate un paradox că în România naționalismului ceaușist asimilaționist și omogenizator s-a dezvoltat și așa-numită „a cincea literatură de limbă germană" din Europa, care nu era nici literatură de sertar, nici literatură de tip samizdat (Mecklenburg 2004, 24). Discursul care îi transformă pe germanii din România drept victimele *sine qua non* ale istoriei românești din timpul socialismului de stat este simplificator, pare a servi mai degrabă unor obiective politice contemporane, și refuză practic o confruntare în detaliu cu aceste tensiuni și paradoxuri interne.

Existența unei importante componente financiare în procesul de migrație a germanilor din România are reverberații și în prezent, după cum o arată deja amintita rescriere paremiologică, „cine n-are nemți, să și-i cumpere". Astfel, absența germanilor din România ca urmare a „vânzării" lor de către statul român este

[5] „Redarea discuțiilor purtate cu ‚Eduard' la 28.02.1989," în Dobre *et al*. 2011, 795, 799.
[6] „Notă-raport privind rezultatele întâlnirii cu ‚Edward', desfășurate la Köln, în zilele de 12 și 14 octombrie," în ibid., 169.

interpretată drept unul dintre motivele înapoierii economice din momentul de față: dacă germanii ar fi rămas, România s-ar fi putut dezvolta mai ușor. Fanteziile recurente postdecembriste privind o întoarcere a sașilor și șvabilor sunt în cea mai mare parte înțelese tot în cheie economică: dacă nemții s-ar întoarce, aceasta ar duce la dezvoltarea economică mult dorită. În 1991, Petre Sălcudeanu, scriitor și editorialist, ministru al Culturii câteva luni în 1993, publica un articol al cărui subiect era un „vis", mai precis „visul" întoarcerii germanilor. În „visul" său, Sălcudeanu se întâlnea cu cancelarul german Helmut Kohl, și îi propunea acestuia o nouă înțelegere prin care sașii și șvabii să migreze din nou, de această dată dinspre Germania Federală către România: „Tu ai dat câte opt mii de mărci pentru fiecare emigrant, știi și tu cui i-ai dat. Noi cu acordul tău o să-i dăm această sumă fiecărui doritor să se întoarcă și, tot pe atât, celor ce vor să rămână. În plus, au să-și capete casele înapoi, terenurile, cele vechi sau altele noi, pot să-și alcătuiască așezări întregi dacă vor..." (Sălcudeanu 1990). Ulterior, într-un alt editorial, Petre Sălcudeanu reia tema, fantazând din nou la o întoarcere a germanilor, ce merită sprijiniți prin credite pentru a se implica în agricultură (Sălcudeanu 1991). Binomul nemți-dezvoltare economică revine cu regularitate, în diferite forme. *Formula As* a publicat în repetate rânduri articole despre investitorii sași ori șvabi întorși în România și aportul lor la propășirea economică a țării. Într-un articol din 2008, două astfel de cazuri sunt prezentate sub motoul: „Un „miracol" adevărat: sașii se-ntorc acasă și pun umărul la propășirea economică a țării". Introducerea articolului se constituie într-un adevărat panegiric la adresa comunității germane, accentul fiind pus pe componenta economică a rolului acestei comunități în contextul românesc: „În anul de grație 2008, în plin avânt economic, România are nevoie de inteligența tehnică și disciplina sașilor, a germanilor în general [...] Din sutele de mii de sași (și șvabi) emigrați în diferite etape, dacă s-ar întoarce câteva mii, faptul acesta s-ar reflecta în evoluția pozitivă a afacerilor, ba chiar și mai mult" (Popescu 2008).

Importanța dimensiunii economice a identității germanilor din România, potențată și de legăturile cu statele germanofone din Europa, este vizibilă și dacă ne aplecăm asupra discursurilor și politicilor interne. După căderea regimului Ceaușescu, unele dintre primele măsuri cerute de reprezentanții politici ai germanilor din România reuniți în nou înființatul Forum Democratic al Germanilor din România vizau facilitarea investițiilor de capital din țările germanofone. Fundații de ajutor economic au fost înființate încă de la începutul anilor '90, iar din cele cinci comisii de

specialitate ale Forumului una este cea economică. Începând cu 2002, Forumul publică un almanah, *Deutsches Jahrbuch für Rumänien* (Almanahul German pentru România). Articole privind investițiile economice germane apar constant, cel mai adesea encomiastice. Investitorii și managerii germani sunt starurile acestor articole, aproape niște eroi.

Nu fără dificultăți, învățământul în limba germană continuă să funcționeze în România. Este evident însă că în marea majoritate a familiilor celor care își trimit copiii la grădinițe, școli și licee germane legăturile cu limba germană sunt tot mai laxe, dacă nu chiar inexistente. Învățământul în limba germană este asociat cu avantaje economice. Printre argumentele folosite de pildă de Ovidiu Ganț, actualul deputat reprezentând minoritatea germană din România în Parlament, în favoarea educației în limba germană în România, se numără și cel conform căruia aceste școli pregătesc „rezervorul" de forță de muncă necesară pentru întreprinzătorii și investitorii germani în România (Ganț 2013, 23-24). Astfel de argumente converg cu viziunea germană asupra avantajelor economice oferite de România. Practic, o politică educațională al cărei rol este prezervarea și dezvoltarea identității unei minorități naționale se transformă într-o politică ghidată în principal de ideea asigurării forței de muncă pentru capitalul german, dată fiind importanța acestuia în economia românească. Minoritatea germană reprezentată de Forumul Democrat poate câștiga astfel noi membri, cunoașterea limbii germane fiind criteriul de bază pentru apartenența la organizație.

Încheiere

La prima vedere, filogermanismul autohton pare genul de discurs care merită îmbrățișat: în contextul contemporan în care are loc o retragere evidentă către parohialism și naționalism, o închidere în sine, un discurs care onorează alteritatea ar putea funcționa ca o gură de aer proaspăt. Să nu ne îmbătăm cu apă rece însă. Filogermanismul românesc este în mare măsură simptom al unui discurs autocolonizator, care prezintă relația germano-română atât la nivel istoric, cât și în prezent, drept o relație inegală între instructori și învățăcei, un discurs care nu pare câtuși de puțin capabil a analiza critic ierarhizările pe care le produce. În plus, discursul filogerman românesc vine foarte adesea la pachet cu un discurs antirom. Prezentarea germanilor din România drept victimele *par excellence* ale istoriei într-o cheie anticomunistă șterge cu buretele motivațiile succesului radicalismului de

dreapta în interiorul minorității germane din România interbelică. Totodată, șterge cu buretele și opoziția față de fascism din interiorul acestei minorități, de pildă cea din mediile proletare social-democrate și comuniste din Banat. Căci a vorbi despre cea din urmă ar însemna și a vorbi despre cea dintâi. Mai mult, filogermanismul românesc nu exclude câtuși de puțin un naționalism românesc de tip conservator. Faptul că tocmai *Formula As*, o revistă profund conservatoare, unde „românitatea" și ortodoxia joacă un rol așa de important, este portdrapelul filogermanismului românesc, este elocvent în această privință.[7]

Bibliografie

Antohi, Sorin. 1999. „Cioran și Stigmatul Românesc. Mecanisme Identitare și Definiții Radicale ale Etnicității". *Civitas Imaginalis. Istorie și Utopie în Cultura Română*, ediția a doua revizuită, 235-324. Iași: Polirom.

Arfire, Ramona. 2011. „The Moral Regulation of the Second Europe: Transition, Europeanization, and the Romanians." *Critical Sociology* 37 (6): 853-70.

Bakić-Hayden, Milica. 1995. „Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia." *Slavic Review* 54 (4): 917-931.

Böhm, Johann. 2006. *Hitlers Vasallen der Deutschen Volksgruppe in Rumänien vor und Nach 1945*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

Boldur-Lățescu, Gheorghe. 1998. *Genocidul Comunist în România. Volumul III: Destine Strivite*. București: Albatros.

Brubaker, Rogers. 1998. „Migrations of Ethnic Unmixing in the 'New Europe'." *The International Migration Review* 32 (4): 1047-1065.

Burnett, Gary și Mihaela Nicosian. 2008. „A Romania of the Imagination: Formula As, Virtual Community, and Normative Behavior," *First Monday* 13:11, http://firstmonday.org/article/view/2257/2040, (accesat 15 septembrie 2017).

Carp, Radu. 2014. „De Ce Trebuie Votat Klaus Iohannis." *Blogurile Adevărul*, http://adevarul.ro/news/politica/de-trebuie-votat-klaus-iohannis-1_545dd0390d133766a8a6bb1b/index.html (accesat 11 septembrie 2017).

[7] Gary Burnett și Mihaela Nicosian, „A Romania of the Imagination: *Formula As*, Virtual Community, and Normative Behavior," *First Monday* 13:11 (2008), http://firstmonday.org/article/view/2257/2040 (accesat 15 septembrie 2017).

Cărtărescu, Mircea. 2009. „Cine-o să Iasă?”, 9 octombrie 2009, http://evz.ro/senatul-evz-cine-o-sa-iasa-870920.html (accesat 11 septembrie 2017).

Cercel, Cristian. 2014. „Iohannis și Filogermanismul Românesc”. *CriticAtac*, 13 noiembrie 2014, http://www.criticatac.ro/26717/iohannis-filogermanismul-romanesc/ (accesat 28 August 2017).

Cioroianu, Adrian. 2015. *5 Minute de Istorie: Deportarea în URSS a Germanilor din România*. TVR Internațional, https://www.youtube.com/watch?v=6BsHU23AxUU (accesat 11 septembrie 2017).

Cioroianu, Adrian. 2002. „The Impossible Escape: Romanians and the Balkans”. În *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, editori Dušan I. Bjelić și Obrad Savić, 209-233. Cambridge, MA: MIT Press.

Cistelecan, Alex. 2015. „From Region to Culture, from Culture to Class.” *Debatte: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 23 (1): 45-60.

Comisia Națională pentru Statistică. 1992. *Recensământul Populației și Locuințelor din 7 Ianuarie 1992. Rezultate Preliminare*. București: Comisia Națională pentru Statistică.

Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România. 2006. *Raport final*. București. https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/RAPORT%20FINAL_%20CADCR.pdf (accesat 11 septembrie 2017).

Copilaș, Emanuel. 2015. *Națiunea Socialistă. Politica Identității în Epoca de Aur*. Iași: Polirom.

David-Fox, Michael. 2010. „Conclusion: Transnational History and the East-West Divide.” În *Imagining the West in Eastern Europe and the Soviet Union*, editor György Péteri. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Direcția Centrală de Statistică. 1969. *Recensământul Populației și Locuințelor din 15 Martie 1966. Vol. I: Rezultate Generale. Partea I: Populație*. București: Direcția Generală de Statistică.

Direcția Centrală de Statistică. 1980. *Recensământul Populației și al Locuințelor din 5 Ianuarie 1977. Vol. I: Populație - Structura Demografică*. București: Direcția Centrală de Statistică.

Djuvara, Neagu. 2009. *Între Orient și Occident. Țările Române la Începutul Epocii Moderne.* Trad. de Maria Carpov. București: Humanitas.

Dobre, Florica, Florian Banu, Luminița Banu și Laura Stancu (editori). 2011. *Acțiunea „Recuperarea". Securitatea și Emigrarea Germanilor din România (1962-1989)*. București: Editura Enciclopedică.

Ganț, Ovidiu. 2013. „Das Reservoir für den Arbeitsmarkt ist in Unseren Schulen." În *Deutsches Jahrbuch für Rumänien 2013*.

Golopenția, Dr. A., Dr. C. Georgescu. 1948. *Populația Republicii Populare Române la 25 Ianuarie 1948. Rezultatele Provizorii ale Recensământului*. București: Institutul Central de Statistică.

Hurezean, Ruxandra. 2017. *Criț. Istoria, Poveștile și Viața unui Sat de* Sași. București: Curtea Veche.

Hüsch, Heinz-Günther, Hannelore Baier, Ernst Meinhardt. 2014. *Cumpărarea Libertății*. Sibiu: Honterus Verlag.

Iliescu, Ion. 1995. „Mesajul Domnului Ion Iliescu, Președintele României, Adresat Participanților la Manifestările Comemorative Prilejuite de Împlinirea a 50 de Ani de la Deportarea în URSS a unor Grupuri de Etnici Germani din România." Brașov, 14 ianuarie 1995, http://old.presidency.ro/index.php?_RID=det&tb=date_arhiva&id=482&_PRID=arh

Institutul Național de Statistică. 2002. *Recensământul Populației și Locuințelor: 14. Populația.* http://www.insse.ro/cms/files/rpl2002rezgen1/14.pdf (accesat 6 septembrie 2017).

Iohannis, Klaus. 2000. „Vrem să Facem din Sibiu ceea ce-a Fost Cândva. Un Oraș European, un Avanpost al Integrării în Uniunea Europeană", Interviu de Ion Longin Popescu. *Formula As*, anul X, nr. 431, 18 septembrie, p. 3.

Ittu, Gudrun-Liane. 2015. „Viața Culturală a Germanilor din România între 1944 și 1989." În *Identități Sociale, Culturale, Etnice și Religioase în Comunism*, editori Cosmin Budeancă și Florentin Olteanu, 235-249. Iași: Polirom.

Karnoouh, Claude. 2011. *Inventarea Poporului-Națiune. Cronici din România și Europa Orientală 1973-2007*, trad. de Teodora Dumitru. Cluj-Napoca: Idea Design & Print.

Kiossev, Alexander. 1999. „Notes on Self-Colonising Cultures." În *Art and Culture in Post-Communist Europe*, editori Pejić, Bojana și David Elliott, 114-117. Stockholm: Moderna Museet / Modern Museum.

Manuilă, Sabin. 1938. *Recensământul General al Populației României din 29 Decemvrie 1930. Volumul II: Neam, Limbă Maternă, Religie*. București: Editura Institutului Central de Statistică, XXIV, „Populația după Etnie la Recensămintele din Perioada 1930-2011. Județe“, http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/, tabel 1 (accesat 6 septembrie 2017).

Mecklenburg, Norbert. 2004. „Eingrenzung, Ausgrenzung, Grenzüberschreitung. Grundprobleme Deutscher Literatur von Minderheiten.” În *Die Andere Deutsche Literatur*. *Istanbuler Vorträge*, editori Manfred Durzak și Nilüfer Kuruyazıcı, în colaborare Canan Şenöz Ayata. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Milata, Paul. 2007. *Zwischen Hitler, Stalin und Antonescu: Rumäniendeutsche in der Waffen-SS*. Köln: Böhlau Verlag.

Mitu, Sorin. 1997. *Geneza Identității Naționale la Românii Ardeleni*. București: Humanitas.

Morawska, Ewa. 2000. „Intended and Unintended Consequences of Forced Migrations: A Neglected Aspect of East Europe’s Twentieth Century History.” *International Migration Review* 34 (4): 1049-87.

Neumann, Iver B. 1998. *Uses of the Other: „The East” in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Philippi, Paul. 2006. „Zum 50. Jahrestag der Deportation in die Sowjetunion (12. Januar 1995).” În *Kirche und Politik. Siebenbürgische Anamnesen und Diagnosen aus fünf Jahrzehnten*, vol. 2. Sibiu: Hora Verlag.

Poenaru, Florin. 2017. *Locuri Comune. Clasă, Anticomunism, Stânga*. Cluj-Napoca: Tact.

Pop, Sânziana. 1999. „Sașii din Ardeal.” *Formula As*, anul IX, nr. 388, 15 noiembrie 1999.

Popescu, Ion Longin. 2008. „România e Ţara Noastră”, *Formula As*, anul XVIII, nr. 808, 26 februarie.

Popovici, Veda și Ovidiu Pop. 2015. „De Aici, de la Margine. Pentru o Metodă Decolonială în Discursurile Culturale din România.” *Gazeta de Artă Politică* 12, December 2015, 3-4.

Preda, Sorin. 1999. „Sașii din Roșia se Pregătesc pentru Rai.” *Formula As*, anul IX, nr. 374, 9 august.

Rigo, Enrica. 2005. „Citizenship at Europe’s Borders: Some Reflections on the Post-Colonial Condition in the Context of EU Enlargement.” *Citizenship Studies* 9 (1): 3-22.

Sălcudeanu, Petre. 1990. „Fir-ar să Fie... de Vis!” *Adevărul*, 9 septembrie 1990.

Sălcudeanu, Petre. 1991. „Migranții din Carpații Bavarezi.” *Adevărul*, 1 februarie 1991.

Severin, Adrian. 1997. „Guvernul Ciorbea Dezavuează Total Deportarea și Vânzarea Etnicilor Germani din România în Perioada Comunismului. Declarația d-lui ministru Adrian Severin.” *România liberă*, 3 mai 1997.

Severin, Adrian. 2000. „Adrian Severin în Dialog cu Gabriel Andreescu.” În *Locurile Unde se Construiește Europa*, 89-105. Iași: Polirom.

Spiridon, Monica. 2004. *Les Dilemmes de l’Identité aux Confins de l’Europe: Le Cas Roumain*. Paris: L’Harmattan.

Todorova, Maria. 2000. *Balcanii și Balcanismul*, trad. de Mihaela Constantinescu și Sofia Oprescu. București: Humanitas.

Țichindeleanu, Ovidiu. 2009. „Modernitatea Postcomunismului.” În *Genealogii ale postcomunismului*, editori Sîrbu, Adrian T. și Alexandru Polgár, 119-140. Cluj-Napoca: Idea.

Verdery, Katherine.1994. *Compromis și Rezistență. Cultura Română sub Ceaușescu*, trad. de Mona Antohi, Sorin Antohi. București: Humanitas.

Weber, Georg, Weber-Schlenther, Renate, Nassehi, Armin, Sill, Oliver și Georg Kneer (editori). 1995. *Die Deportation von Siebenbürger Sachsen in die Sowjetunion*, 3 vol. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.

Woodcock, Shannon. 2007. „Romania and EUrope: Roma, Rroma and Țigani as Sites for the Contestation of Ethno-National Identities.” *Patterns of Prejudice* 41 (5): 493-515.

Germanii din România la televiziunea publică după 1990[1]

Andreea Zamfira

Un obiect de studiu nou, într-o perspectivă încrucișată

Germanii din România în reprezentările televizuale: premize și obiective de cercetare

Emisiunea în limba germană este produsă și difuzată de televiziunea publică încă din 1969. Cu toate acestea, din datele pe care le avem rezultă că nicio cercetare nu i-a fost dedicată până acum. De altfel, întreaga cercetare asupra televiziunii române se află la începuturile sale. Printre publicațiile cele mai recente care balizează acest teren de cercetare nou în România se numără cele ale lui Alexandru Matei și ale Danei Mustaţă. Germanii din România, însă, ocupă un loc privilegiat în economia cercetărilor realizate după 1989. Citățm în continuare câțiva dintre autorii de lucrări dedicate germanilor din România: Vasile Ciobanu, Konrad Gündisch, Michael Kroner, Thomas Nägler (despre istoria ce începe odată cu colonizarea germană dincolo de Elba și spre sud-est); Cristian Cercel, Enikő Dácz, James Koranyi, Friederike Moenninghoff (care scriu despre construcția identităților germanilor din România în secolul al XX-lea și la început de secol XXI); Brigid Haines, Florian Kührer-Wielach, Jenny Watson (care analizează experiența comunistă pornind de la literatura scriitorilor germani – Herta Müller, Eginald Schlattner ș.a.); Bianca Botea, Emanuela Grama și Bénédicte Michalon (în sociologia migrației de reîntoarcere și în antropologia turismului identitar sau al rădăcinilor practicat de așa-zișii „germani de vară"); Vintilă Mihăilescu și Anne Schiltz (în antropologia vecinătății de inspirație germanică – *die Nachbarschaft* – ca formă de asociere liberă la nivel infra-local, în Transilvania); Gaelle Fisher, Michel Mallet (asupra semnificațiilor pe care etnicii germani le dau patriei – *die Heimat*); Dragoş Dragoman și Andreea Zamfira (în sociologia politică, preocupați în a explica stereotipurile etnice și efectele acestora asupra comportamentelor electorale în regiunile populate de români și germani) etc.

Cercetarea prezentată în acest capitol se dorește o primă secvență dintr-o serie de cercetări pe care ne propunem să le dedicăm emisiunii în limba germană de la televiziunea română (TVR). Capitolul de față își propune a analiza modul în care această emisiune se

[1] Această cercetare a fost realizată în cadrul programului de bursă postoctorală „Ștefan Odobleja" obținută la CEREFREA Villa Noël (2 luni la Centre Régional Francophone de Recherches Avancées en Sciences Sociales din București și o lună la Institut de la Communication, Université Lumière Lyon 2).
Sursa de finanțare: CNCS/CCCDI – UEFISCDI, nr. proiect PN-III-P1-1.1-BSO-2016-0006, PNCDI III.

raportează la comunitatea germană de la noi după 1990 și are două mari obiective. Primul este acela de a recupera – prin intermediul materialelor înregistrate de TVR – și de a discuta un număr reprezentativ de auto- și hetero-reprezentări ale germanilor din România, de narațiuni de viață, de evenimente revelatoare pentru ceea ce înseamnă a fi etnic (minoritar) german în România. Emisiunea în limba germană produsă începând cu 1990 își propune public să oglindească viața germanilor din România și, mai mult, să servească drept „punte […] pentru a-i ajuta pe etnicii germani din interiorul și din afara granițelor țării noastre să păstreze legătura."[2] Pentru aceasta, Redacția germană a TVR colaborează cu numeroase asociații și publicații ale germanilor din România, Germania, Austria etc. Prin urmare, materialele TV realizate de Redacție constituie surse de informație extrem de prețioase despre comunitățile germanofone istorice, formate din sași, șvabi, landleri, țipțeri etc. Al doilea obiectiv pe care ni-l propunem și pentru realizarea căruia este necesară analiza diacronică a emisiunilor în germană difuzate din 1990 și până astăzi este acela de a surprinde perspectiva în care au fost și sunt prezentați germanii la TVR, eventualele schimbări de discurs/ de reprezentare de-a lungul anilor. Datele furnizate de această analiză diacronică ar putea fi utilizate ulterior atât în studii de istorie a televiziunii (discursul TVR asupra minorității germane și asupra națiunii, măsura în care discursul televiziunii și al puterii politice se suprapun sau se disjung ș.a.m.d.) cât și în studii de istorie, sociologie ori antropologie asupra dinamicii reprezentărilor germanității și legăturii cu metamorfozele identitare.

Perspective epistemologice în studiile de televiziune

Pentru a studia conținuturile produse de televiziune, raportarea acestora la realitatea socială este imperios necesară. În ceea ce privește realitatea socială, pe aceasta o putem cunoaște, dacă nu prin cercetare de teren proprie, atunci prin intermediul cercetărilor realizate de alții, înaintea noastră. De aici importanța literaturii științifice amintite în deschiderea acestui capitol. Chiar dacă studiul de față are ca temă imaginea germanilor din România în emisiunea în limba germană de la TVR și este realizat cu date din arhivele acestei televiziuni (emisiuni, programe TV, cronici etc.) sau obținute prin interviuri cu membri ai Redacției germane, conținuturile vizate nu pot fi altfel interpretate decât prin raportare la ceea ce s-a scris despre germanii din România. Rezumând, reținem, așadar, importanța intersectării *ex ante* a două demersuri de cercetare bibliografică principale: unul în istoria și sociologia

[2] Sursa: Pagina oficială a emisiunii în limba germană, http://www.tvrplus.ro/emisiune-akzente-37.

televiziunii române, celălalt în domeniile care au urmărit viața germanilor din România de-a lungul timpului, în toate aspectele sale.

În ceea ce privește modelele epistemologice care s-au impus în studiile de televiziune, le prezentăm în continuare pe principalele două. Primul, înrudit cu etnologia, antropologia și sociografia, asimilează reprezentările televizuale unui imaginar care nu este opus în mod obligatoriu realității (ci constituie, la rigoare, o parte a realității). În calitatea sa de *electronic storyteller* (Gerbner *et al* 2002) sau *porte-parole* (Bourdon 1993), televiziunea constituie o sursă inepuizabilă de date despre realitățile culturale, sociale și politice, realități pe care, în mod cert, un cercetător le poate observa direct, el-însuși, însă cu condiția de a dispune de mijloacele impuse de anchetele de teren, adesea foarte costisitoare. Cum televiziunea constituie în același timp și un „formidabil intrument de menținere a ordinii simbolice" (Bourdieu 1996), un mediator, un actor cvasi-autonom, care nu este neutru ideologic, ci operează „o formă particulară de traducere a raporturilor sociale în reprezentări culturale" (Macé 2000, 248), un al doilea model s-a impus în studiile media, cel al sociologiei comparate. Acest al doilea model presupune confruntarea narațiunii televizuale asupra realității cu ceea ce observăm direct pe teren. Astfel, pentru utilizarea materialelor TV ca surse de date, se impune o separare judicioasă a tele-discursului alegoric (Bourdon 1993) – și a limbajului de tip dramaturgic – de celelalte discursuri asupra aceluiași obiect sau, și mai precis, separarea realității televizuale de realitățile sociale propriu-zise (Bourdon 1993). Cum poate fi realizată o cercetare de acest tip? Atunci când cercetarea vizează televiziunea publică, dar nu numai, este urmărit atent contextul politic, susceptibil să influențeze în mod direct sau indirect configurarea tele-narativă a realității sociale (Bourdon 2011). Aceasta, de pildă, prin discursurile asupra cetățeniei, națiunii ori prin politicile identității. Pentru a înțelege mecanismele mediatice și ideile ce stau la baza creării reprezentărilor televizuale, analiza rolului „actorilor profesionali" (Macé 2001) implicați în acest complex proces de simbolizare și, finalmente, de construire socială (realizatori, redactori, documentariști etc.) este, de asemenea, obligatorie. În cazul televiziunilor naționale, dată fiind relația administrativă strânsă cu instituțiile politice, studiile exclusiv descriptive (de tip sociografic) asupra conținuturilor sunt ușor de criticat. Intersectarea celor două tipuri de demers metodologic (sociografic și sociologic comparativ) este, așadar, obligatorie.

Cercetările asupra receptării conținuturilor – care caută să stabilească, mai întâi, relația dintre conținuturi, procesul de producere a acestora și modul în care publicul se raportează la/ este influențat de conținuturile TV – se înscriu în domeniul sociologiei televiziunii, normat de o metodologie specifică. În elaborarea cercetărilor de acest tip,

utilitatea perspectivelor teoretice propuse de Școala Analelor, fondată de Marc Bloch, și de Studiile Culturale este astăzi general recunoscută. Aceste perspective ne atrag atenția asupra efectelor faptelor de comunicare asupra configurării semnificațiilor culturale, socializării și formării identităților sociale. Chiar dacă studiile asupra programării și cele asupra receptării conținuturilor se conduc după modele teoretice și metodologice distincte, pentru că programarea conținuturilor și programarea recepției sunt gândite în tandem (Macé 1994, 45), cunoașterea uneia nu poate fi decât profitabilă înțelegerii celeilalte. Care este publicul vizat, cum este el imaginat de actorii profesionali și, implicit, ce conținuturi sunt considerate adecvate pentru publicul în chestiune? Acestea sunt numai câteva dintre întrebările care leagă studiile asupra programării de cele asupra receptării conținuturilor mediatice.

Pentru a înțelege reprezentările televizuale ale germanilor din România, obiectul cercetării de față, este necesară desfacerea a ceea ce Bruno Latour numea „triplul plisaj al locurilor, timpurilor și actanților" (Latour 2000). În primul rând, aceasta presupune o reconstituire a contextelor în care se articulează „viziunile dominante din media" și care se află într-un raport direct cu „viziunile dominante din societate" (Bourdon 2009, 69). În al doilea, o reconstituire a contextelor și instrumentelor de producere a reprezentărilor. Aceste etape sunt absolut necesare în cercetarea asupra procesului de atribuire de semnificații și, finalmente, de construire socială a germanității. Și, cum „orice document audiovizual, ca majoritatea produselor artelor vizuale, […] trebuie a fi considerat mai întâi din punct de vedere antropologic ca încarnare a unui «artificiu» perceptual, un avatar perceptual conceput ca un generator de lumi" (Soulages 2007, 17-18), considerăm deosebit de interesant ca, în plus, să încercăm să observăm dacă „procedeul de figurativizare […] propune în primul rând un «effet monde» și nu, cum mulți au susținut, un efect de discurs sau de text" (Soulages 2007, 17-18).

Metode de cercetare și surse de date

Pentru realizarea acestei cercetări asupra imaginii televizuale a germanilor, am utilizat în principal metoda analizei calitative de conținut. Am parcurs următoarele etape: analiza unui eșantion de aproximativ 80 de emisiuni în limba germană difuzate în perioada 1990-2016, anul când TVR a celebrat 60 de ani de existență (eșantion împărțit aproximativ egal pe ani), analiza documentelor din arhiva scrisă a TVR privind emisiunea în chestiune, interviuri cu o parte dintre producătorii emisiunii.

Înregistrările emisiunilor în limba germană din ultimii câțiva ani se află în acces liber pe site-ul Televiziunii Române[3], celelalte fiind păstrate în Arhivele TVR. Din păcate, arhiva emisiunilor nu este completă. Un număr mare de emisiuni din perioada 1990-1996 au fost înregistrate pe casete video care s-au demagnetizat sau pe casete pentru a căror lecturare este necesar un magnetoscop pe care instituția nu îl mai are. Pe unele dintre documentarele care, tot din considerente de ordin tehnic, nu mai pot fi nici ele transmise publicului larg – *Exportware: Mensch* (2006), *Die Vergessen* (2006) și *Pfingsten '51* (2001) –, le-am putut viziona la mașina de montaj a Redacției. Pentru a completa informațiile necesare analizei (mai ales pentru perioada 1990-1996), am consultat arhivele scrise (programele săptămânale, cronicile etc.) și am realizat interviuri cu o parte dintre producătorii permanenți – realizatori și redactori (Alexandru Mihăilescu, Tiberiu Stoichici, Christel Ungar-Țopescu) – dar și cu cel mai vechi colaborator al emisiunii, redactor-șef înainte de anii '80 (Hans Liebhardt).

Ghidul după care am condus interviurile a cuprins întrebări despre: contextul politic și din televiziune în care s-a luat decizia relansării emisiunii după 1989; obiectivele și rolul noii emisiuni; momente și etape importante în evoluția emisiunii; gradul de libertate de care se bucură producătorii în realizarea emisiunii; publicul-țintă; tematicile edițiilor săptămânale; subiecte predilecte pentru realizatori/ preferate de public; subiecte sensibile pentru public; starea de spirit a germanilor intervievați în cadrul emisiunilor și posibile schimbări sesizabile în perioada 1990-2016; cum se raportează germanii care au participat la emisiuni la români, la România, la Germania, la Austria, la Transilvania, la viitor; audiența și reacția telespectatorilor; rolul diverselor asociații, centre culturale, instituții și organizații politice, religioase cu care Redacția colaborează etc.

Emisiunea în limba germană după 1990 – un act cultural democratic

Prima oară, emisiunea în limba germană a fost introdusă în grila de programe a Televiziunii Române în 1969, la inițiativa lui Nicolae Ceaușescu (Matei 2013, 224), și a fost transmisă continuu până în 1985, când a fost întreruptă din pretinse motive economice. A fost reluată la scurt timp după evenimentele din decembrie 1989 (Liebhardt 2003, 195-200, 203-208), pe 12 ianuarie 1990, și, de atunci, este difuzată săptămânal. Noua emisiune, relansată de două dintre fostele redactore (Ildikó Schaffhauser și Renate Storch) se distanțează net de edițiile anterioare, ediții pe care Christel Ungar-Țopescu, redactorul-șef al Redacției din 2013 în 2016 (când devine membru în Consiliul de Administrație al TVR), le asimilează unui „act

[3] Site-ul oficial al TVR conținând emisiuni difuzate în ultimii ani este următorul: http://www.tvrplus.ro.

politic". Potrivit lui Christel Ungar-Țopescu, „în anii '90, după prăbușirea comunismului, emisiunea […] a renăscut la TVR ca un „act democratic"; libertatea de exprimare în limba maternă era o consecință naturală a ieșirii din comunism."[4] Am putea considera, așadar, că, după 1990, emisiunea se redefinește ca un act cultural democratic, care facilitează accesul marelui public la actualitățile și istoria germanilor din România. Potrivit prezentării oficiale, emisiunea se adresează tuturor celor „interesați de limba și cultura germană, indiferent de naționalitatea sau de rădăcinile lor", și se dorește o emisiune despre toți germanii din țara noastră, „fie că e vorba de sașii transilvăneni, de șvabii bănățeni și sătmăreni, ori de germanii din Bucovina sau Dobrogea"[5]. Potrivit lui Christel Ungar-Țopescu, subtitrarea în limba română (introdusă în anii 1991-1992) face ca publicul să nu mai fie format exclusiv din germanofoni, lucru ce rezultă clar din corespondența primită de la telespectatori. În opinia fostului redactor-șef al emisiunii, „acesta e un semn de normalitate"[6]. Un „semn de normalitate" democratică și de libertate, am putea adăuga noi, observând modul contrastant în care Christel Ungar-Țopescu prezintă edițiile din timpul regimului comunist și pe cele de după 1990. Distanța în raport cu edițiile mai vechi este, desigur, total justificată. Așa cum arată Matei, emisiunile minorităților etnice au devenit „o tribună de propagandă ideologică" foarte curând după lansarea lor din 1969 (Matei 2013, 224).

Legea 41/ 1994 privind funcționarea Societății Române de Radiodifuziune (SRR) și Societății Române de Televiziune (SRTV) a introdus obligativitatea difuzării programelor despre și pentru minoritățile etnice din România, ceea ce corespunde unei garanții în plus pentru Secția germană că emisiunea pe care o produce se va menține la postul public de televiziune.

În prezent, pe site-ul TVR, emisiunea în germană este dublu încadrată, în secțiunea „Cultură și tradiții" (alături de emisiuni precum *Cultura minorităților, Germana...la 1* – care propune o „familiarizare cu viața de zi cu zi a germanilor din România"[7]) și în secțiunea „Minorități" (unde găsim și emisiunile *Conviețuiri, Cultura minorităților, Toți împreună* ș.a.). O altă secțiune în cadrul căreia această emisiune ar fi putut fi inclusă este „Istorie și antropologie", în care se regăsește, de pildă, emisiunea intitulată *Cultura minorităților,* o emisiune dedicată diversității etnice din România. Încadrarea propusă pe site-ul oficial ar putea oferi indicii privind perspectiva TVR asupra subiectelor (dar și subiecților) emisiunii,

[4] Sursa: Pagina oficială a emisiunii în limba germană, http://www.tvrplus.ro/emisiune-akzente-37 (accesată în data de 8 februarie 2017).
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem.*
[7] Sursa: Pagina oficială a emisiunii în limba germană, http://www.tvrplus.ro/emisiune-germana-la-1-4222 (accesată în data de 8 februarie 2017).

privind o posibilă plasare a acestora, spre exemplu, sub semnul a ceea ce în cercetările dedicate emisiunilor televiziunii franceze despre așa-zisele „minorități vizibile" (Ghosn 2013), minorități devenite obiectul neo-stereotipizărilor, este numit exoticizare-folclorizare. Sau această clasificare ar putea să nu reflecte deloc perspectiva în care Redacția germană construiește și prezintă conținuturile, ci să fie dată de o simplă conjunctură de moment.

După 1990, emisiunea în germană a fost proiectată să dureze între 55 de minute și 90 de minute. Ediții ale emisiunii în limba germană, realizate de aceeași Redacție, au fost difuzate fie joia, fie și joia și vinerea – joia, pe Programul 1 al TVR (devenit ulterior TVR 1), iar vinerea, pe Programul 2 (mai noul TVR 2), în intervale orare precum: 15.30-17.00, 16.35-17.30, 17.00-18.00, 19.00-20.00. Ediții realizate de Redacția germană au fost transmise și pe TVR 3, TVR Cultural și TVR Internațional. Emisiunea difuzată pe TVR 1 a fost redenumită *Akzente* (ro., *accente*) de către Christel Ungar-Țopescu, în 2003, iar această nouă denumire este înregistrată OSIM.

În 2016, anul în care cercetarea noastră se încheie, emisiunea a fost difuzată în fiecare zi de joi, de la 15.30 la 16.50. Este vorba despre o emisiune de tip magazin (alcătuită, deci, din rubrici diverse – buletin informativ, revista presei de limbă germană, reportaje, documentare, interviuri, prezentări de carte și locuri, rubrici culturale și de divertisment etc.). Emisiunea conține numeroase materiale realizate în principal în Transilvania-Banat, despre obiceiuri și tradiții, hramuri bisericești, festivaluri și sărbători locale, evenimente culturale, vizite diplomatice ș.a. Așa cum este specificat în prezentarea *on-line* a emisiunii, „niciun eveniment important pentru comunitatea germanilor din România nu scapă nesemnalat". Pentru a duce la îndeplinire această misiune, Redacția colaborează cu „toate asociațiile și publicațiile germanilor din România, cu reprezentanțele oficiale ale statului german în țara noastră, cu postul public *Deutsche Welle*, cu diverse organizații și centre culturale din Germania"[8].

Germanii din România în emisiunea în limba germană: trecut, prezent și viitor

Subiectele tratate în rubricile emisiunilor în limba germană ar putea fi împărțite în mai multe secțiuni. Prima secțiune este aceea a istoriei etnicilor germani: colonizarea din sec. XII-XIII și primele atestări; construcția burgurilor medievale; Reforma protestantă în Transilvania; Transilvania habsburgică începând cu 1691 iar, apoi, parte a Imperiului dualist, din 1867 în 1918; deportarea în URSS a circa 70 000 de etnici germani, în perioada care a

[8] Sursa: Pagina oficială a emisiunii în limba germană, http://www.tvrplus.ro/emisiune-akzente-37 (accesată în data de 8 februarie 2017).

urmat celui de-al Doilea Război Mondial; deportarea în Bărăgan; colectivizarea și naționalizarea din timpul regimului comunist; migrația spre vest în anii ’70 și ’90; memoria evenimentelor traumatice (deportările, vânzarea germanilor, teroarea regimului comunist). A doua secțiune cuprinde subiecte de actualitate din viața cotidiană, viața religioasă, viața culturală, viața socială și politică a germanilor din România. Iar ultima privește proiectele de viitor și rolul instituțiilor, organizațiilor, asociațiilor dar și al comunităților etnice germane în conservarea culturii și patrimoniului german din România.

Pentru o simplificare a prezentării conținuturilor emisiunii în germană, capitolul de față așează subiectele de mai sus în trei mari secțiuni tematice: trecut, prezent și viitor.

Germanii din România în trecut

Trecutul ocupă un loc semnificativ în conținuturile emisiunii în germană. În cadrul emisiunilor sale, Secția germană a TVR ne propune mai multe serii de materiale pe teme de istorie. Printre acestea se află: seria „Cetăți ale credinței” (*Ein feste Burg*), despre bisericile fortificate ale sașilor (Zeiden/ Codlea, Gross-Kopisch/ Copșa Mare, Dollman/ Daia, Honigberg/ Hărman, Mönchsdorf/ Herina, Radenthal/ Roadeș, Reussdörfchen/ Rusciori, Seligstadt/ Selistat ș.a.; seria „Povestiri bucureștene”, despre clădiri, monumente și personalități românești, în care ne sunt prezentate, spre exemplu, file din istoria Casei Memoriale „Victor Babeș”, Arhidiecezei Romano-Catolice, Mănăstirii Stavropoleos, Catedralei „Sfântul Iosif”, Bisericii Italiene; seria „Portrete” ale personalităților comunităților germane din România (Roswith Capesius, Stefan Jäger, Walter König, Hans Otto-Roth, Ursula Philippi, Trude Schullerus ș.a.); seria documentarelor („Deportarea în Bărăgan”, „Moștenirea lui Brukenthal” etc.).

Dacă temele din istoria veche (migrația spre Est și primele așezări/ colonii în centrul Transilvaniei, mai apoi în Banat; marile construcții urbane medievale) sunt aduse în actualitate aproape exclusiv de realizatorii emisiunii, istoria recentă – în principal, aceea care cuprinde experiențele traumatice din timpul deportărilor postbelice și regimului comunist – este evocată deseori, din proprie inițiativă, de către cei intervievați. Referința la trecut este frecventă mai ales în interviurile cu artiști, scriitori, oameni de cultură iar acest lucru pare să se întâmple, deci, nu pentru a răspunde unor întrebări, ci pentru că oamenii simt nevoia să vorbească despre evenimentele importante din istoria comunității din care fac parte, despre evenimentele care clarifică parcursurile lor biografice și, în general, prezentul.

Amintirile legate de comunism sunt frecvente, lucru pe care îl putem constata urmărind, de pildă, interviurile cu artiști, muzicieni și scriitori. În continuare, oferim câteva

exemple elocvente din emisiuni. Christine Renard, pictoriță, își amintește că a fost exclusă de la facultate din cauza originii (franceze)[9]. Helmut Plattner, organist la Biserica Luterană din București până în 1973, s-a văzut nevoit să emigreze în Germania din cauza regimului[10]. Gert Fabritius, artist, a fost expulzat din România și, în mod ironic, nu a primit dreptul de a lua cu sine decât o parte dintre lucrările proprii, celelalte fiind considerate „patrimoniu cultural al României”[11]. Peter Jacobi, sculptor, autorul „Memorialului Holocaustului” de la București, chiar dacă azi trăiește în Germania, continuă să rememoreze viața din România de dinainte de decembrie ’89[12]. Este important de observat că o bună parte dintre cei menționați mai sus, deși au emigrat, mărturisesc că păstrează legătura cu „co-naționalii” lor, cu locul de unde au plecat, continuă să fie prezenți în comunitatea de origine prin acțiuni concrete (spre exemplu, Helmut Plattner a susținut concerte caritabile) ori simbolice (creând și organizând expoziții de lucrări pe teme inspirate din viața din România).

Între paranteze fie spus, poate una dintre cele mai prolifice surse de date despre viața în comunism și despre destinul etnicilor germani născuți în România o reprezintă literatura scriitorilor germani din România (printre care, poate cei mai cunoscuți, Herta Müller și Eginald Schlattner). Redacția germană de la TVR a dedicat literaturii scriitorilor germani o rubrică specială, „Cărți și imagini” (*Bücher und Bilder*), prezentată timp de aproximativ 40 de ani de Hans Liebhardt (scriitor, traducător și jurnalist). În cadrul acestei rubrici, Hans Liebhardt a trecut în revistă cele mai importante noutăți editoriale, de la *Almanahul german* din România la traduceri de carte, volume de poezie, proză și lucrări științifice.

Pe lângă fragmentele de literatură despre viața de dinainte de 1989 prezentate în cadrul rubricii permanente „Cărți și imagini”, Redacția a încercat să ofere publicului larg și o serie de documentare (producții proprii) pe această temă, documentare care contribuie fără îndoială la cunoașterea perioadei comuniste. Christel Ungar-Țopescu este autoarea unui documentar intitulat *Kinderspiel und Berufung*, despre episcopul Christoph Klein, documentar ce conține imagini din arhiva personală a acestuia dar și mărturii despre copilărie, familie, neajunsurile provocate de regimul comunist[13]. Tot Christel Ungar-Țopescu a semnat și documentarul *Der Prozess der deutschen Schriftstellergruppe* (despre procesul scriitorilor, 1959). Tiberiu Stoichici a realizat documentarele *Exportware: Mensch* (despre

[9] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 29 octombrie 2013.
[10] Sursa: Emisiunea *Germana... la 1* din 11 martie 2013. Este o emisiune ce conține materiale realizate de Redacția germană.
[11] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 24 ianuarie 2013.
[12] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 22 noiembrie 2012.
[13] Sursa: Emisiunea în limba germană din 7 februarie 2008.

vânzarea și „prețul libertății” germanilor în timpul regimului comunist), *Pfingsten ‘51* (despre deportarea germanilor din Banat în Bărăgan) etc.

Sunt evocate și secvențe de interes comun din istoria României, secvențe care, potrivit emisiunii, constituie obiectul mândriei atât pentru etnicii români cât și pentru cei germani (moștenirea culturală bizantină, Marea Unire din 1918, înfrângerea comunismului în 1989 și renașterea democrației, siturile României aflate pe lista patrimoniului mondial al UNESCO etc.). Urmărind materialele TVR, observăm, însă, că atunci când în sânul comunității germane sunt organizate comemorări, jubilee, când sunt decernate decorații, istoria comună este obnubilată în favoarea aceleia care îi are în centrul său pe etnicii germani.

O bună parte din comemorările care ne sunt prezentate la televizor se înscriu printre marile comemorări: 900 de ani de la întemeierea Ordinului Cistercienilor[14], 500 de ani de la nașterea marelui umanist Honterus[15], 300 de ani de când contele Sándor Károlyi i-a adus pe coloniști în regiunea Satu-Mare, 150 de ani de la inaugurarea Bisericii Lutherane din București (în 2003), 100 de ani de la reconstrucția și sfințirea Bisericii Evanghelice de Confesiune Augustană „Sf. Ioan” (*Johanniskirche*) de la Sibiu[16], 100 de ani de la fondarea Școlii „Stephan Ludwig Roth” la Mediaș (în 2012). O altă parte este reprezentată de comemorările anuale dar care constituie prilejuri de reuniune importante pentru comunitățile germane. Comemorările deportărilor în fosta URSS, în urma cărora au fost secerate peste 1000 de vieți, ocupă un spațiu larg în economia emisiunilor în germană difuzate începând cu luna ianuarie 1990. Aceste comemorări au loc în fiecare an iar postul public de televiziune prezintă de fiecare dată materiale despre aceste evenimente care contribuie la reconstrucția postcomunistă a memoriei publice a acestor deportări: 50 de ani de la deportarea etnicilor germani[17] și reuniunile foștilor deportați din Satu Mare și Reșița[18], 50 de ani de la deportarea etnicilor germani din Brașov[19], 56 de ani de la deportarea germanilor din Codlea[20], 63 de ani de când au fost deportați etnicii germani din Satu Mare[21], comemorarea a 68 de ani de la

[14] Sursa: Emisiunea în limba germană din 22 ianuarie 1999. Specificăm că mănăstirea Cârța, una dintre cele mai vechi și frumoase monumente gotice din România, este și primul așezământ monahal cistercian de la noi (fondat în 1179).
[15] Sursa: Emisiunea în limba germană din 29 mai 1998.
[16] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 22 noiembrie 2012.
[17] Sursa: Emisiunea în limba germană de pe Programul 1, din 12 ianuarie 1995.
[18] Sursa: Emisiunea în limba germană de pe Programul 2, din 13 ianuarie 1995.
[19] Sursa: Emisiunea în limba germană de pe Programul 2, din 20 ianuarie 1995.
[20] Sursa: Emisiunea în limba germană din 6 iunie 2001.
[21] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 5 februarie 2008.

deportarea a 5000 de șvabi din Satu Mare pentru muncă forțată în URSS[22], comemorările periodice care au loc la Ulm[23] ș.a.m.d.

Decorațiile și titlurile onorifice sunt conferite în special pentru activități care susțin dezvoltarea regiunii Transilvania-Banat, bunele relații dintre România și Germania ori Germania și diaspora germană, pentru activități în slujba comunității și a Bisericii Evanghelice C.A. (Premiul „Apollonia Hirscher", Premiul „Walpurga", Premiul Anual oferit de Biserica Evanghelică C.A. din România), pentru merite deosebite în slujba culturii germane (Medalia „Honterus", premiile Asociației Sașilor Transilvăneni). Sunt premiați nu numai etnici germani care au rămas în România, ci și dintre aceia care au emigrat în alte țări. În 2007, de pildă, Premiul „Walpurga" a fost conferit lui Peter Handel, pentru activitatea de o viață întreagă dedicată comunității sale natale din Cisnădie. Deși a emigrat în Germania în 1943, Peter Handel, a rămas devotat comunității sale și țării de origine și a promovat România în Germania. Oamenii precum Peter Handel sunt cei care fac istoria comunității germane din România și, dacă totuși nu toți vor fi consemnați de cărțile de istorie, vor rămâne cu certitudine în memoria colectivă. Pot fi amintite aici și titlurile de Cetățean de Onoare: al Sibiului (Hans Christian Habermann, în 2008; Paul Helmut Niedermaier, în 2014), al Reșiței (Erwin Josef *Ţigla*, în 2008) și atâtea altele.

Germanii din România în prezent

Auto-reprezentare și raportare la Celălalt

Cum se definesc germanii care apar în emisiunea în limba germană? În continuare, oferim câteva exemple elocvente. Referindu-se la grupul din care face parte, Reinhart Guib, ales episcopul Bisericii Evanghelice C.A. (de Confesiune Augustană) în 2010, vorbește despre „comunitatea germană", „noi – germanii din România", „credincioșii evanghelici".[24] Paul Philippi, teolog, profesor universitar și politician, invitat să ia cuvântul la una din aniversările *Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien* (ADZ), subliniază rolul avut de această publicație în a arăta că „[noi,] germanii cu cetățenie română, […] nu suntem oaspeți în această țară, ci avem rădăcini aici"[25]. Elemente preeminente precum apartenența la limba și cultura (nu etnia!) germană, la confesiunea evanghelică (în cazul membrilor Bisericii Evanghelice C.A.) dar și legătura istorică cu teritoriul românesc și România sunt prezente în

[22] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 24 ianaurie 2013.
[23] Sursa: Mai multe emisiuni *Akzente* din 2007.
[24] Sursa: Emisiunea *Akzente* din10 ianuarie 2013.
[25] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 20 martie 2014.

marea majoritate a definițiilor pe care le formulează etncii germani, celebri sau nu, pe care ajungem să îi cunoaștem prin intermediul emisiunii.

Dar cum se raportează germanii la Celălalt? Utilizăm din nou câteva situații exemplificatoare. Într-un interviu prezentat într-una din emisiuni, un scriitor german, probabil pentru a sugera modul său personal de raportare la Celălalt, recurge la meta-narațiune și povestește că, întrebându-și fiica despre diferențele dintre copiii români și germani, i-au fost indicate următoarele deosebiri: copiii români oferă florile ținându-le orientate în jos iar cei germani, invers; iarna, copiii români poartă fularul peste haină, în timp ce copiii germani îl poartă sub haină. Pentru scriitorul nostru, aceasta constituie și o probă a faptului că „în România germanii nu au fost obligați să își schimbe obiceiurile”[26]. Emisiunile conțin și interviuri cu artiști germani care țin să mulțumească pentru parcursul lor profesorilor români și maghiari și chiar tuturor culturilor (română, maghiară, germană) ce coexistă în orașele de unde provin sau în care au studiat. Asemenea exemple de raportare pozitivă la Celălalt – sau, în orice caz, mai degrabă prin asemănare decât prin contrast – sunt foarte numeroase și evidențiază caracterul non-exclusivist și non-esențialist al definițiilor identitare utilizate de germani și prezentate prin intermediul televiziunii.

Remarcăm, de asemenea, că raportarea la „co-naționali” este frecventă. Întâlnirea cu Celălalt este percepută ca o sursă de bogăție culturală și spirituală iar legătura cu celălalt grup etnic constituie o sursă de mândrie. Acest lucru este valabil atât pentru români cât și pentru germani. Cel puțin pentru cei prezentați în emisiune. Astfel, într-un interviu din 2003, primarul de atunci al Reghinului, etnic român, vorbind în numele comunității locale, preciza: „Îi respectăm pe sașii care au rămas la noi în oraș, [...] puțini dar au o viață culturală, spirituală importantă și sunt alături de noi la bine și la greu.”[27] Într-un alt interviu, din 2013, primarul de atunci al Bistriței, etnic român, se declara mândru de turnul construit de germani și care reprezintă simbolul orașului; mai mult, îi considera pe români „continuatorii spirituali ai […] unei civilizații performante” (reprezentată, se subînțelege, de etnicii germani)[28]. Un exemplu în oglindă este următorul: în 2014, un german originar din Viscri, reîntors de câțiva ani din Germania, astăzi ghid pentru turiștii germanofoni, observa: „România are peisaje extraordinare, oameni ospitalieri, mâncare bună, un folclor care a dispărut în țările vestice […].”[29] Chiar dacă memoria etnicilor germani este marcată profund de experiența comunistă,

[26] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 4 iulie 2014.
[27] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 25 martie 2003.
[28] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 26 septembrie 2013.
[29] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 15 mai 2014.

ne apare ca evident că ei nu condamnă românii pentru ceea ce li s-a întâmplat. Dimpotrivă, îi prezintă pe români deopotrivă ca pe victime ale totalitarismului.

În ceea ce privește discursul Redacției asupra germanilor din România, sunt de remarcat două elemente: utilizarea stereotipurilor etnice și perspectiva unificatoare. *Primo,* stereotipurile despre germani (în general pozitive, cum sunt seriozitatea, punctualitatea, hărnicia, cinstea ș.a.), greu de evitat, dată fiind larga lor difuzare, apar și în conținuturile emisiunii. Chiar dacă stereotipurile în cauză sunt enunțate cu titlu de „stereotipuri", nu de atribute, utilizându-le[30], TVR contribuie fără îndoială la reproducerea acestora. Stereotipuri despre germani fără germani – am putea spune, integrând expresia într-o serie de sintagme asemănătoare: „filogermanism fără germani" (Cercel 2015), „săsime fără sași" (Stroe 2011). *Secundo,* Redacția propune o definiție integratoare asupra subiecților săi, creând – în planul imaginarului – punți de legătură între etnicii germani și români dar și între germanii din România și cei ce au emigrat. În multe dintre materialele prezentate de Christel Ungar-Țopescu sau Laura Moser, spre exemplu, povestea începe cu formule de tipul „(în) țara noastră [România]", „țara noastră [România]" etc., ceea ce întărește ideea de apartenență comună. Și, pentru că am folosit aici termenul de „punte", merită menționat că acesta revine, explicit sau sugerat, într-un număr important de materiale. Emisiunea-înseși, așa cum a fost deja precizat mai sus, se dorește o punte, un canal de comunicare pentru germanii din România și cei din străinătate. Apoi, există numeroase interviuri televizate, realizate cu oameni de afaceri germani, politicieni români și germani, în care aceștia atribuie minorității germane rolul – am putea spune – cvasi-diplomatic de „punte" între România și Germania.

Die Heimat

Die Heimat (sau „patria", în traducere aproximativă), temă aproape obsedantă în literatura autobiografică a scriitorilor germani din România, este recurentă și în narațiunile etnicilor germani intervievați în emisiune, ale celor care trăiesc în România dar și ale celor care au emigrat. Cum se întâmplă firesc în situațiile diasporice, definirea patriei și a națiunii se înscrie printre preocupările cele mai importante menite a oferi individului un resort identitar. Pentru germani, *die Heimat* simbolizează mai mult decât patria. Așa cum susțin lucrările consacrate, *die Heimat* are înțelesuri ce diferă de la o epocă la alta; conceptul a fost puternic influențat de retoricile secolului XX. Sunt mai multe elementele care ar trebui luate

[30] De pildă, în introducerea materialului despre Recepția de Anul Nou 2014, care a avut loc la Cluj-Napoca, prezentatorul TVR folosește fraza: „[…]germanii sunt cunoscuți pentru seriozitatea lor." Sursa: Emisiunea *Akzente* din 23 ianuarie 2014.

în considerare pentru o definire exactă a ceea ce etnicii germani înțeleg prin *die Heimat*: patrie, națiune, loc de naștere, comunitate de origine etc.

Observăm că etnicii germani pe care îi cunoaștem prin intermediul emisiunii în limba germană tind să reprezinte *die Heimat* în termeni atemporali, aspațiali. Geografia patriei este una culturală, mitologică („o lume ideală"). Patria nu este asociată în mod obligatoriu cu un loc, o țară anume, ci mai degrabă cu Ceilalți familiari, cu experiențele pozitive dar și cu cele negative din trecut. *Die Heimat* se confundă, deci, mai curând cu comunitatea decât cu teritoriul. Patria este o „temă complexă", „o invenție", „locul în care te simți acasă", „locul unde ceilalți te înțeleg" dar și care „îți amintește de experiențele dureroase" (fragmente de la conferința „Patrie, identitate, diferență și continuitate într-o lume globalizată" de la Cluj-Napoca, prezentate într-una din emisiunile *Akzente*[31]).

Este dificil de identificat acel teritoriu care, în narațiunile de viață ori mărturisirile etnicilor germani care au emigrat, coincide cu „acasă", cu „patria". „Aici ne sunt rădăcinile", afirmă pur și simplu numeroși etnici germani în interviurile pentru emisiune[32]. „Patria este România și Germania deopotrivă", mărturisește germanul despre care scriam mai sus că s-a reîntors după căderea comunismului în România și lucrează ca ghid pentru turiștii germanofoni, considerându-se pe sine ca pe un fel de „navetist"[33]. Referindu-se la România, președintele Asociației Sașilor originari din Criț vorbește despre întoarcerea la „vechea patrie". Cu ocazia Săptămânii culturale din Țara Ovăzului (*Haferland*), acesta remarcă numărul mare al celor veniți din străinătate, ceea ce „ne arată legăturile strânse cu vechea patrie, legături ce nu pot fi întrerupte niciodată. […] Omul poartă matricea locului din care provine în ceea ce privește identitatea, caracterul, mentalitatea."[34] Gert Fabritius, artist care a emigrat în anii '70 în Germania, vorbește despre o „patrie fără frontiere". Artistul și-a intitulat una dintre expozițiile de icoane „Patria – punct de legătură". Este interesant faptul că, așa cum observă curatorul expoziției lui Gert Fabritius, artistul nu este un „pictor al ținutului natal", ci rămâne „tributar mitului". Ținutul natal are semnificația unei „stări ideale", este asociat cu „o armonie a sufletului", reprezintă „lumea mitului". Mitizarea patriei în afara spațiului și timpului reale se produce prin îmbinarea reperelor vechi și noi, ale reperelor de „acasă" cu cele din locul unde trăiește în prezent. Fabritius, explicând, spre exemplu, motivul scaunului care apare în operele sale, ne spune că acesta „are o semnificație proprie și pentru

[31] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 25 octombrie 2012.
[32] Spun acest lucru președintele Asociației Germanilor originari din Sântana (în emisiunea din 22 august 2013) dar și Peter Maffay la Săptămâna *Haferland* din 2013 ș.a.
[33] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 15 mai 2014.
[34] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 22 august 2013.

noi, cei din Transilvania" (Scaunele Juzilor, cele 7 Scaune) dar, mai nou, este folosit și pentru a simboliza corupția din cele două țări, corupția în general („scaunul gol")[35].

Acestea sunt câteva dintre exemplele ce evidențiază natura bipolară a patriei etnicilor germani (sau, mai precis, a ceea ce aceștia numesc *die Heimat*). Dacă se caută a se identifica acel pol care constituie obiectul unui atașament mai puternic, acela pare să fie „vechea patrie", locul nașterii, al copilăriei, al tinereții, locul de memorie prin excelență. Cel puțin acest lucru reiese din materialele pe care le-am urmărit: Gert Fabritius, pe care l-am citat mai sus, mărturisește că a sădit în Germania o viță de vie „cu mireasmă de patrie", cum avea la Sebeș, ca să își aducă aminte de acasă[36]. Curatorul din satul Bruiu povestește despre un unchi al său, de 91 de ani, originar din România și stabilit în Germania, că acesta nu a visat niciodată, de când a emigrat, locul în care a venit, cele două case pe care le-a construit în noua țară, ci „doar ceea ce este acasă"[37]. Curatorul mărturisește că, văzând cât sunt de atașați de vechea patrie rudele plecate în Germania, a hotărât să rămână. Mama sa, în schimb, locuiește în Germania și vine în vizită în România o dată pe an. Și sunt multe astfel de cazuri, în care unul dintre membrii familiei a decis să rămână în ciuda faptului că o bună parte a familiei, dacă nu chiar toată, a plecat peste hotare.

„Vechea patrie" este România atât pentru cei ce au rămas cât și pentru cei ce au ales calea emigrării. Însă, trebuie adăugat, locurile natale (Transilvania-Banat) par că stârnesc amintiri și emoții mult mai puternice decât cele care îi leagă pe etnicii germani de România. Raportarea afectivă la Transilvania-Banat ne apare, așadar, ca fiind preeminentă. Iar această observație este valabilă și pentru germanii care au rămas în țară. Aceștia din urmă își motivează alegerea în mod hotărât iar, spre deosebire de cei care au plecat, fără urmă de regret: „aici" este „casa noastră", „misiunea noastră", „ar fi fost păcat să părăsim cultura de aici" (fragmente din emisiuni). Încununăm aceste exemple cu cel al scriitorului și preotului evanghelic de la Roșia, Eginald Schlattner, care, în ciuda faptului că a petrecut o perioadă din viața sa în penitenciarul de la Aiud, condamnat fiind în 1959 pentru „tăinuirea delictului de înaltă trădare", a ales să nu emigreze atunci când a avut ocazia pentru că, mărturisește în

[35] Observăm, deci, că Gert Fabritius conferă „scaunului" multiple semnificații: istorică (cele Șapte Scaune), antropologică (scaunul este folosit pentru odihnă dar și pentru rememorare), politică (scaunul gol ca indicator al corupției). Sursa: Emisiunea *Akzente* din 24 ianuarie 2013.

[36] În interviul acordat pentru TVR, Gert Fabritius mărturisește că a fost expulzat din România, el nedorind să plece. În mărturisirile sale, revine foarte frecvent asupra amintirilor – plăcute dar și neplăcute – din România. Arta sa, așa cum este prezentată de artist, ar putea fi citită de noi și ca o formă de protest. Fabritius spune că, „incorect politic" fiind, a ales să facă grafică, ilustrații (pentru proverbe, de pildă) pentru că acestea îi ofereau posibilitatea de a se exprima liber (ceea ce, în opinia sa, l-a și împiedicat să fie primit în Uniunea Artiștilor Plastici din România). Când a plecat din România, nu i s-a permis să ia din țară decât câteva dintre lucrările proprii, celelalte au fost considerate, spune zâmbind artistul, „patrimoniu cultural al României". Sursa: *Ibidem.*

[37] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 4 iulie 2014.

emisiune, oamenii aveau nevoie de el „aici", pentru că aici sunt oamenii care îl iubesc. „Am rămas aici cu mare drag", conchide Eginald Schlattner, în ciuda faptului că întreaga sa familie trăiește acum în Germania[38].

În raport cu chestiunea sensibilă a legăturii cu teritoriile natale, realizatorii emisiunii în limba germană, în mod conștient sau nu, adoptă un ton personal, afectiv și nostalgic: vorbesc despre „reîntoarcerea la țara-mamă" a germanilor ce au emigrat și care participă la diferite evenimente din Transilvania, apreciază că „patria continuă să existe în sufletul nostru" (fragmente din prezentări ale redactorilor emisiunii). Observăm că Redacția cultivă în același timp și legătura cu spațiul germanic mai larg. Aceasta, așa cum ne apare nouă, în încercarea de a nu îngrădi comunitățile germane din România într-un univers național din care lipsesc cei plecați (rude, prieteni sau vecini).

Austria, Elveția și (mai ales) Germania sunt reprezentate de emisiunea în germană ca spații culturale și identitare referențiale. În mod evident, legătura culturală și istorică a germanilor din România cu cele trei țări constituie rațiunea centrală pentru includerea acestora din urmă în materiale ale emisiunii, unele cu accent pe muzică, altele pe arhitectură, istorie, politică sau economie. „Germania în imagini" ne este prezentată într-o serie întreagă de emisiuni dedicate orașelor Lübeck[39], Görlitz[40], Essen[41], Bayreuth[42], Eisenach[43], Ostfriesland[44], Tübingen[45], Münster[46], Reckilnghausen[47] etc. În emisiunile în germană, cu precădere în cele difuzate în anii '90 și la începutul anilor 2000, telespectatorii puteau asculta și noutăți muzicale din străinătate, în mod special din Germania (preluate de la *Deutsche Welle*). Și, pentru că vorbim despre muzică, trebuie precizat faptul că aceasta a ocupat întotdeauna un loc privilegiat în emisiunile în germană. Acest lucru, poate și pentru că printre producătorii emisiunii se află iubitori și buni cunoscători de muzică, unul dintre aceștia fiind fără îndoială Alexandru Mihăilescu, actualul redactor-șef. Probabil nu greșim dacă spunem că nu există emisiune în germană fără muzică specifică. Vorbim aici de muzica tradițională (îndeosebi cea de fanfară), de muzica ușoară, pop-rock dar și de muzica religioasă și clasică. De-a lungul timpului, au fost transmise numeroase materiale interesante despre muzicieni

[38] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 26 septembrie 2013.
[39] Sursa: Emisiunea în limba germană din 2 februarie 1995.
[40] Sursa: Emisiunea în limba germană din 25 ianuarie 1996.
[41] Sursa: Emisiunea în limba germană din 14 martie 1996.
[42] Sursa: Emisiunea în limba germană din 12 decembrie 1996.
[43] Sursa: Emisiunea în limba germană din 7 august1998.
[44] Sursa: Emisiunea în limba germană din 6 august 1999.
[45] Sursa: Emisiunea în limba germană din 20 august 1999.
[46] Sursa: Emisiunea în limba germană din 3 septembrie 1999.
[47] Sursa: Emisiunea în limba germană din 3 decembrie 1999.

renumiți, unii originari din Transilvania-Banat (Hanno Höffer[48], timișorean), alții din spațiul germanic mai larg (cum ar fi Georg Friedrich Händel[49], născut la Halle, Johann Strauß[50], născut la Neubau, ori Leonard Westermayr[51], născut la München).

Întâlnirile periodice și întoarcerile acasă

Întâlnirile periodice ale etnicilor germani din România constituie poate cea mai bogată sursă de imagini despre tradițiile specifice ale acestora, de narațiuni de viață (culese prin intermediul interviurilor realizate de Redacție și colaboratorii săi din teritoriu). În fiecare an, în localitățile locuite (odinioară și, într-un caz fericit, și astăzi) de etnicii germani au loc numeroase astfel de întâlniri. În continuare, oferim numai câteva exemple de întâlniri care au avut loc într-un singur an, 1998: Întâlnirea germanilor de la Petrești[52], Întâlnirea sașilor de la Turnișor[53], Întâlnirea tineretului de la Prejmer[54], Întâlnirea sașilor de la Bistrița și Satu Mare[55], Întâlnirea anuală a sașilor de la Biertan[56] Întâlnirea șvabilor din toată lumea originari din Sânnicolau Mare[57], Sărbătoarea populară anuală a germanilor din Oradea[58] ș.a.m.d.

Asemenea celorlaltor sărbători locale – populare și religioase (Paștele, Crăciunul etc.) –, întâlnirile sașilor și șvabilor (la Biertan, Sebeș, Sibiu, Sighișoara etc.) sunt organizate periodic, mai ales în timpul verii, tocmai pentru ca și doritorii din alte țări să poată lua parte la acestea. Majoritatea participanților sosesc din Germania și Austria dar sunt participanți care vin aici și din Australia, Canada, Statele Unite ale Americii etc. O parte a așa-zișilor „germani de vară” (care vin pentru întâlnirile periodice, pentru a își vizita rudele, pentru a îngriji mormintele familiei, pentru acțiuni caritabile sau pentru odihnă) au emigrat în anii ’70, o alta – în anii ’90 iar o a treia categorie este formată din cei care provin din familii care au ales calea emigrării după ori înainte de luna decembrie a anului 1989 și care nu sunt născuți sau, în orice caz, nu au copilărit în România. Foarte interesante sunt cazurile acestora din urmă, care provin din familii ale etnicilor germani emigrați din România, care cunosc comunitățile germane din România dar numai prin prisma a ceea ce li s-a povestit, nu prin experiența lor directă. Și, cu toate acestea, aleg să revină periodic, să se stabilească aici sau să

[48] Sursa: Emisiunea în limba germană din 19 noiembrie 1999.
[49] Sursa: Arhiva scrisă a emisiunilor în germană din 2005.
[50] Sursa: Emisiunea în limba germană din 2 decembrie 1999.
[51] Sursa: Emisiunea în limba germană din 20 august 1998.
[52] Sursa: Emisiunea în limba germană din 22 ianuarie 1998.
[53] Sursa: Emisiunea în limba germană din 21 mai 1998.
[54] Sursa: Emisiunile în limba germană din 20 august 1998, 8 octombrie 1998.
[55] Sursa: Emisiunea în limba germană din 28 august 1998.
[56] Sursa: Emisiunea în limba germană din 25 septembrie 1998.
[57] Sursa: Emisiunea în limba germană din 4 septembrie 1998.
[58] Sursa: Emisiunea în limba germană din 24 septembrie 1998.

se implice în diverse proiecte de restaurare și conservare a patrimoniului material și imaterial. Există cazuri – evident, excepționale (însă cu atât mai interesante) – ale germanilor care nu au antecesori în România însă, odată ajunși aici, hotărăsc să se dedice proiectelor sociale ori culturale[59]. Aceste cazuri atipice, puțin cunoscute, nu scapă emisiunii *Akzente.*

Unele dintre serbările ori întâlnirile periodice (anuale, bianuale) ale etnicilor germani din România se desfășoară în Germania, în general în perioada verii (în mod tradițional, de Rusalii) iar participanții la aceste evenimente nu vin numai din Europa (în principal, din România, Austria, Elveția), ci și din țări mai îndepărtate, unde aceștia s-au stabilit. Și avem exemplul Întâlnirii anuale a sașilor la Dinkelsbühl[60], al Întâlnirii germanilor de pretutindeni la Feuchtwangen[61] sau al Întâlnirii anuale a șvabilor bănățeni de la Ulm. Aceste sărbători tradiționale sunt denumite semnificativ *Die Heimattage* (în traducere aproximativă, „Sărbători naționale" ori „Zile ale patriei").

Cultura, religia, tradițiile și conservarea patrimoniului imaterial

Cultura, tradițiile și conservarea acestora ocupă un loc însemnat în cadrul emisiunilor *Akzente* din ultimii ani. Pentru membrii comunităților germane, sărbătorile locale, festivalurile de muzică și dans popular, spectacolele, concertele de muzică religioasă și cultă, lansările de carte, expozițiile și târgurile constituie nu numai evenimente culturale, ci și importante prilejuri de reuniune și reîntâlnire. Așa cum apreciază și participanții (în interviurile TVR) la astfel de evenimente, rolul acestora din urmă este de a „arăta că suntem prezenți", de „a întări spiritul de comunitate"[62]. Evenimentele etnicilor germani sau care se bucură de prezența acestora sunt extrem de numeroase și variate și probabil că niciunul „nu scapă nesemnalat" de Redacție, ne spune Christel Ungar-Țopescu, în prezentarea de pe pagina *web* oficială a emisiunii.

Evenimentele culturale care sunt de interes pentru etnicii germani și, în general, pentru germanofili au loc în aproape toate orașele importante din Transilvania-Banat și, uneori, și în alte regiuni: Festivalul de Teatru din Timișoara, Decada Culturii Germane în Banatul Montan (Reșița), Zilele Culturii Germane (Cluj-Napoca, Iași, Satu Mare, Sighișoara ș.a.), spectacole puse în scenă de Departamentul german al Teatrului Național de la Sibiu ori de Teatrul Vienez pentru Copii (București, Cluj-Napoca, Oradea), festivalul *Musica*

[59] De exemplu, printr-un proiect al lui Peter Maffay și al fundației sale, a fost creat Centrul de copii de la Roadeș.
[60] Sursa: Emisiunile în limba germană din 19 iulie, 31 iulie și 18 septembrie 1998, 17 aprilie 2014 ș.a.
[61] Sursa: Emisiunea în limba germană din 13 noiembrie 1998.
[62] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 13 iunie 2013.

Coronensis (inițiat și organizat de organistul Bisericii Negre de la Brașov, Steffen Schlandt) în mai multe orașe din țară, expoziții la Muzeul de Artă Contemporană din București (de exemplu, Expoziția de fotografie din 2012 a artistului Angelika Platen, organizată de MNAC și Ambasada Germaniei la București), lansări de carte (în diverse orașe ale României) etc.

Celebrarea culturii populare are loc într-un număr important de orașe din Transilvania-Banat și chiar și din străinătate: Festivalul Cibinului din Sibiu, Festivalul de toamnă al Economiei Germane (*Herbstfest*, organizat de Clubul Oamenilor de Afaceri Germani din Nordul Transilvaniei, la Cluj-Napoca), Festivalul cârnaților bănățeni (*Worschtkoschtprob*e, la Timișoara dar și în alte orașe), sărbătoarea numită „Fuga Lolelor" (*Urzellauf*, specifică saşilor din Agnita, Cincu şi Marpod, atestată prima oară în 1689), *Funka* (pentru alungarea iernii și a spiritelor malefice în comunitățile șvabilor sătmăreni din Ardud), Carnavalul cu măști „Făşang" (*Fasching*) din Țara Bârsei, Ziua recoltei și Festivalul berii (în mai multe localități), Săptămâna Culturală în Ținutul Ovăzului cuprins între Rupea și Viscri (Săptămâna *Haferland*), Târgul de Paște de la Sibiu, Târgul de Crăciun din Piața Mare a Sibiului sau de la Ambasada Germaniei din București, Zilele Culturale ale Sașilor Transilvăneni de la Heidenheim an der Brenz, *Oktoberfest* (în Bavaria, în Banat dar și în Bacău (unul dintre organizatorii de aici fiind Clubul de Afaceri German din Moldova) etc.

La aceste evenimente participă ansambluri folclorice (unele dintre acestea fiind la origine simple grupuri de prieteni) din România dar și din Germania, Austria, Ungaria: *Jodelfisch* (München), *Original Fidelen Siebenbürgen Adjuvanten* (Heidenheim), *Banater Rosmarein* (Timișoara) ș.a.

La sărbătorile tradiționale la care participă etnicii germani, întâlnim deseori simbolurile vechi – rozmarinul (preluat din legendele de largă circulație îndeosebi în Banat), măștile (Lolele și celelalte), scaunele (cele Șapte Scaune) – folosite drept repere culturale care au supraviețuit trecerii timpului.

Evenimentele precum cele menționate mai sus numără printre organizatori și asociații din străinătate. Oferim aici un singur exemplu însă exemplele ar putea fi foarte numeroase: Ediția a XXII-a a Decadei Culturii Germane, care s-a aflat oficial „sub semnul prieteniei și coeziunii sociale", a fost organizată, desigur, grație unor inițiative locale dar și cu sprijinul Asociației culturale alpine „Südmark" din Graz, al landurilor austriece Stiria și Carinthia. În ceea ce privește oaspeții pe care i-a avut, aceștia au sosit din Austria dar chiar și din Serbia, Ucraina, Italia (Trentino-Alto-Adige). Și, așa cum se întâmplă la majoritatea acestor întâlniri, la a XXII-a ediție a Decadei, muzica (în special muzica de fanfară, interpretată de grupuri locale dar și din străinătate, din Beltiug, Bistrița, Recaș dar și din Luxembourg sau regiunea

austriacă Stiria), dansurile tradiționale (care le sunt cunoscute și participanților din zona Tirolului, ceea ce îi aduce la dans deopotrivă pe localnici și pe oaspeți), mâncarea tradițională (celebrată și prin lansarea unei cărți de bucate), berea și, foarte important (potrivit participanților), voia bună – toate sunt elemente care nu au putut lipsi. La această ediție a Decadei Culturii Germane, a fost prezentată și o mică scenetă în dialectul din Banatul Montan, dialect pe care, se spune în emisiune[63], tinerii nu îl mai cunosc.

Ceremoniile religioase (hramurile bisericești la germanii romano-catolici din Banat, confirmările la evanghelici) și toate celelalte evenimente organizate îndeosebi în jurul Bisericii Evanghelice C.A. (cea mai vizibilă Biserică în emisiune) îndeplinesc dublu rol. Sunt expresia credinței și, mai mult decât atât, contribuie la păstrarea moștenirii culturale și la menținerea identității culturale a germanilor din România. Pentru etnicii germani, Biserica a reprezentat întotdeauna un important reper identitar. În ceea ce privește *Ecclesia Dei Nationis Saxonicae* (biserica de națiune săsească a lui Dumnezeu), numită astfel în secolul al XVI, aceasta a rămas intactă și după 1876, scrie Ernst Wagner (2000, 99-101). Iar, în timpul regimului comunist, deși ocultată, aceasta a reușit să servească drept liant puternic între membrii comunității. Acest lucru poate fi probat chiar și de emisiunile în germană difuzate de televiziunea română în perioada 1969-1985, emisiuni în care, în ciuda absenței cadrelor filmate în/ cu clădirea Bisericii (cadre cenzurate, după cum a precizat Hans Liebhardt în interviul pe care ni l-a acordat pentru această cercetare), apar numeroase imagini de la „sărbători sătești" (în realitate, hramuri ori confirmări) ale „naționalității conlocuitoare" germane, cum era minoritatea etnică denumită atunci.

Politica românească

În cadrul emisiunii, sunt prezentate și diverse opinii privind politica românească: cu precădere cele ale politicienilor germani din România, ale jurnaliștilor din presa de limbă germană de la noi, ale societății civile, ale oamenilor de afaceri, ale politicienilor ori înalților reprezentanți ai Germaniei și altor țări germanofone. Raportarea la politica românească este critică, este caracterizată de obiectivitate, moderație și orientată spre identificarea unor modele de urmat. Printre modelele exogene prezentate, cel german ocupă, în mod previzibil, un loc important, dacă nu chiar pe cel mai important. Membrii Forumului German prezenți în structurile politice locale și naționale – Klaus Iohannis (actualul președinte, fost primar al Sibiului), Astrid Fodor (actualul primar al Sibiului), Ovidiu Ganț (deputatul FDGR) – se află

[63] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 25 octombrie 2012.

printre invitații privilegiați ai emisiunii. O parte dintre criticile aduse de membri ai FDGR politicii românești privesc deciziile, măsurile și practicile care au efecte asupra întregii societăți (decizia de organizare a referendumului din 2009 privind diminuarea numărului reprezentanților în Parlament, în absența unui proiect prealabil; problema ambiguității ideologice a partidelor politice și ghidarea implicită după oportunitățile imediate; problema corupției și a unui anumit tip de mentalitate care face posibilă corupția). O altă parte a criticilor privesc acele acte și fapte având consecințe importante mai ales pentru etnicii germani (Legea privind compensațiile pentru confiscarea proprietăților prin procesul de naționalizare orchestrat de regimul comunist și limitările acestei legi ș.a.m.d.).

Politica românească este de interes nu numai pentru etnicii germani care trăiesc în România, ci și pentru aceia care au emigrat. Printre exemplele cele mai notabile se află cel al lui Berndt Fabritius, ales în Bundestag în 2013. Într-un interviu acordat pentru emisiunea *Akzente*[64], acesta, în calitatea sa de președinte al Asociației Sașilor Transilvăneni din Germania, a declarat că proiectul de lege al guvernului de la București privind despăgubirile pentru imobilele (private sau parohiale) confiscate în timpul comunismului și care stabilea recuperarea a maximum 15% din valoarea proprietăților respective, fără posibilitatea despăgubirilor în natură, constituia mai curând „o nouă naționalizare" iar Statul acționa discriminatoriu fiindcă solicitanții au încasat sume mai mari anterior introducerii proiectului de lege în cauză. Emisiunea în limba germană prezintă, deci, și perspective critice asupra politicii românești, ceea ce pune în evidență non-conformismul Redacției în raport cu puterea politică.

În diversele analize asupra vieții politice propuse în cadrul emisiunii, de oameni politici, diplomați, jurnaliști (de la *Banater Post*, *Siebenbürger Zeitung*, *Hermannstädter Zeitung*, *Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien*), două tendințe se profilează în ceea ce privește modul de raportare la Germania: Germania este văzută ca un model dezirabil și ca un susținător al României (în procesul de integrare europeană, de aderare la spațiul Schengen[65] etc.). Impresia generală pe care o creează rubricile emisiunii în care sunt abordate teme de politică românească este aceea a unui demers constructiv, optimist, orientat spre viitor: sunt apreciate măsurile de democratizare, regimul de protecție de care dispun minoritățile naționale; se discută despre importanța luptei susținute împotriva corupției, despre importanța consolidării unei justiții funcționale și a societății civile, a transparenței (condiții de bază în

[64] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 29 octombrie 2013.
[65] Referitor la subiectele despre Uniunea Europeană, Redacția a acordat acestora un interes particular și înainte de 2007, nu numai în anii ce urmează integrării României în UE, când, în mod previzibil, subiectele respective se regăsesc în revista presei sau în buletinul informativ.

cooperarea cu alte state); sunt combătute generalizările despre România și sunt propuse strategii de marketing pentru îmbunătățirea imaginii de țară.

Cine sunt actorii implicați în viața comunităților etnice germane?

Mai întâi, trebuie remarcat numărul mare al inițiativelor individuale (al acțiunilor ce nu sunt înscrise pe agendele mediului asociativ și instituțional) ori aparținând unor grupuri de artiști: bazaruri caritabile, licitații și alte acțiuni de strângere de fonduri (de pildă, prin concerte susținute la Biserica Neagră, pentru restaurarea orgii de la Biserica din Rupea, orgă barocă, din secolul al XVII-lea, una dintre cele mai vechi din Transilvania), ateliere vizând transmiterea tradițiilor, obiceiurilor și meșteșugurilor germanilor (cum sunt atelierele și seminariile organizate de ansamblul folcloric *Banater Rosmarein* despre arta fabricării și apretării costumelor populare, despre dansurile și cântecele vechi)[66], donații (instrumente de fanfară sau chiar o mașină de pompieri) făcute de germanii care au emigrat pentru comunitățile de origine. Alteori, acțiunile individuale sprijină demersurile asociațiilor: spre exemplu, împreună cu membrii Asociației Germanilor din Bruiu, 13 voluntari au ajutat, după restaurarea Bisericii, la înlocuirea ferestrelor sparte, la îngrijirea cimitirul cu cele 50 de monumente funerare ale sale[67].

În viața etnicilor germani se implică și un număr important de asociații, fundații și institute interesate în conservarea culturii germane și a patrimoniului istoric german: Asociația Sașilor Transilvăneni din Germania, Asociația Șvabilor din Banat în Germania, Asociația „Breasla Lolelor", Asociația Româno-Germană din Berlin, Asociația „Valores" din Germania, Asociația Foștilor Deportați în Rusia, Asociația Tinerilor din Banat, asociații din landurile austriece Stiria și Carinthia, asociații din Serbia, Ucraina (Asociația Minorității Germane din Nordul Bucovinei) sau din provincia italiană a Tirolului de Sud, Fundația „Saxonia" (care vine în sprijinul micilor întreprinzători din comunitatea germană și nu numai), Fundația pentru Protecția Patrimoniului Săsesc din Transilvania „Patrimonium

[66] *Banater Rosmarein* este un grup al șvabilor bănățeni, înființat în 1992. Aflăm dintr-un interviu realizat de Christel Ungar-Țopescu și difuzat în emisiunea *Germana... la 1*, pe 3 ianuarie 2013, că ideea de la care s-a pornit a fost aceea de a păstra istoria, cultura și tradițiile șvabilor iar primul pas a constat în discuții cu bătrânii și profesorii de la Liceul „Nikolaus Lenau" pentru a afla „ce se cânta, ce se dansa înainte". În continuare, oferim câteva exemple de activități ale Grupului, așa cum sunt prezentate în emisiune de către fondatoarea acestuia: *Banater Rosmarein* a organizat licitații pentru a putea reinstitui obiceiul hramurilor bisericești în satele în care aceste sărbători nu se mai organizau, a cules dansuri și costume populare vechi cu ajutorul oamenilor din sate, membri ai grupului au învățat împletitul părului „în opt" de la un etnic german (pentru a respecta întru totul datina populară), Grupul a realizat un document audio-video pe tema apretării costumelor și a prezentat dansuri populare (de nuntă, de exemplu) și obiceiuri religioase (hramul bisericii) în spectacolele din țară și din străinătate (în Austria, Germania, Ungaria etc.). În 1995, a fost înființată formația de tineret iar astăzi grupul numără peste 250 de membri.

[67] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 4 iulie 2014.

Saxonicum" (Sibiu), Fundația Umanitară „Ursula Honeck" din Piatra Neamț (care susține în principal centre sociale, spitale etc.), Fundația „Michael Schmidt", Fundația „Tabaluga" (creată de Peter Maffay, rock-star originar din Brașov), Fundația „Mihai Eminescu", Fundația „Konrad Adenauer", Centrul Cultural „Friedrich Teutsch" din Sibiu, Asociația „Sibiu 1191" (care vizează a încuraja inițiativele individuale în domeniul culturii, sportului, educației și oferă sprijin persoanelor dezavantajate social), Centrul Cultural German din Timișoara, Forumul Cultural Austriac din București, Asociația Culturală Alpină „Südmark" din Graz, Casa de cultură „Friedrich Schiller" din București, Institutul „Goethe" din București etc. În Transilvania sunt prezente, prin proiectele lor, și structuri asociative din Elveția. Spre exemplu, la Hărman, o fundație elvețiană susține un atelier-școală de construcție și restaurare de orgi.

O bună parte a evenimentelor și acțiunilor ce au loc în/ pentru comunitățile etnice germane se bucură și de suportul partidelor politice (în principal, Forumul Democrat al Germanilor din România), al organizațiilor cu caracter economic (Clubul Oamenilor de Afaceri Germani din Transilvania, Camera Româno-Germană de Comerț și Industrie), al instituțiilor diplomatice (Ambasada Germaniei la București, Ambasada Confederației Elvețiene la București, Ambasada Austriei la București, Consulatul German la Sibiu), al centrelor culturale (Centrul Cultural German de la Sibiu și care funcționează ca un *Info Point* pentru promovarea turistică a orașului, Ambasada Culturală a Sibiului la București – care a funcționat numai în 2007), al instituțiilor centrale și locale (Ministerul de Afaceri Externe al Germaniei – care susține, printre altele, și programele de promovare a limbii germane în școli[68] –, Ministerul Federal al Afacerilor Interne care include un departament special pentru germanii din diaspora, primăriile). În emisiunile în limba germană, sunt amintiți toți acești actori, ori de câte ori se regăsesc printre organizatorii ori susținătorii proiectelor pentru etnicii germani din România.

Biserica Evanghelică C.A. este nelipsită din materialele emisiunii, ceea ce produce imaginea unui actor cu rol covârșitor în viața comunităților germane din România. În mod cert, Biserica Evanghelică C.A. joacă un rol crucial în viața sașilor, în conservarea patrimoniului istoric și arhitectural al germanilor în Transilvania dar și în păstrarea identității lor culturale. Biserica Evanghelică C.A. este „ancorată în tradiție și încrezătoare în viitor" –

[68] În emisiunea *Akzente* din 14 februarie 2013 este prezentat un material despre inaugurarea unui laborator de fizică în limba germană la Colegiul „Traian" din Turnu Severin, la inițiativa Institutului „Goethe" și Ministerului de Externe din Germania. Primele ore au început cu predarea a 10-15 cuvinte în limba germană. Profesorii au urmat anterior un program de pregătire în Germania.

se spune la jubileul de 100 ani al *Johanniskirsche* din Sibiu[69]. Grație Bisericii Evanghelice C.A. și proiectelor sale, importante lăcașuri de cult au fost restaurate (sau sunt în curs să fie restaurate), introduse în circuitul turistic. Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană realizează astfel de proiecte prin colaborări strânse cu autorități și instituții din România și alte țări. În ultimii ani, spre exemplu, a încheiat un acord cu Ministerul Dezvoltării Regionale și Turismului din România pentru restaurarea fostelor mănăstiri franciscane, a semnat un parteneriat cu Universitatea Tehnică din Berlin, care a permis crearea unei aplicații digitale conținând hărțile bisericilor fortificate, „pentru menținerea zestrei culturii germane”[70]. Episcopul evanghelic se bucură de o autoritate simbolică evidentă. Prezent la cele mai importante evenimente ale comunităților germane, exprimă poziția Bisericii sale și, mai mult, se implică în conturarea și realizarea marilor proiecte destinate acestor comunități. Implicarea reprezentanților Bisericii Evanghelice C.A. în viața comunităților germane (în proiecte de restaurare a spațiilor dedicate educației, în proiecte de binefacere ș.a.) nu surprinde pentru că se înscrie perfect în buna tradiție a acestei instituții, în cadrul căreia preoților le-a revenit dintotdeauna o dublă misiune: de îndrumători ecleziastici dar și de conducători ai sașilor[71].

Germanii din România în viitor

În prezent, la reconfigurarea identității germane concură atât dinamici locale cât și dinamici transnaționale, lucru surprins de emisiunile în limba germană de la TVR. În cadrul acestora, pe lângă comunitățile locale, germanii originari din România și care trăiesc acum în alte țări sunt prezentați similar unei diaspore. Un număr considerabil de materiale TV le sunt dedicate. Modul în care aceștia se raportează la locul de unde au plecat, contextul și motivațiile plecării, legătura cu rudele din România, legătura cu locurile natale, viața petrecută în Transilvania-Banat sau reîntoarcerea sunt câteva dintre chestiunile pe care Redacția le aduce în prim plan în materialele respective. „Diaspora” despre care facem vorbire aici ne apare ca fiind indestructibil legată de comunitatea germanilor ce locuiesc în România iar această impresie ne este dată de legăturile strânse dintre cei plecați și cei rămași în țară. Ambele grupuri sunt preocupate de supraviețuirea comunității și se asociază în cadrul diverselor proiecte prin care se încearcă recuperarea trecutului și a memoriei istorice, conservarea patrimoniului cultural material și imaterial, menținerea și cultivarea identității germanilor din România.

[69] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 22 noiembrie 2012.
[70] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 17 ianuarie 2013.
[71] *Ibidem.*

Emisiunea oferă multe exemple de astfel de proiecte: proiectul „Descoperă sufletul Transilvaniei!" al Bisericii Evanghelice C.A. (proiect de dezvoltare a turismului cultural sau de salvare a culturii prin turism), constituirea de hărți numerice în folosul celor ce doresc să viziteze bisericile fortificate din Transilvania (hărți realizate de Universitatea Tehnică din Berlin în cooperare cu Biserica Evanghelică C.A. din România), conferințe dedicate limbii germane (element comun al tuturor germanilor din România), publicarea și lansarea de cărți de muzică și dans tradiționale pentru copii, expoziții muzeale (la Muzeul de Etnografie și Artă Populară Săsească „Emil Sigerus" din Sibiu ori altele) etc. Aceste proiecte sunt gândite să contribuie la păstrarea patrimoniului germanilor din România iar, în subsidiar, îndeplinesc și o funcție educativă. Cele două misiuni sunt percepute, de altfel, ca fiind complementare iar acest lucru reiese din interviurile cu responsabilii de proiecte. De exemplu, arhitectul Hermann Fabini, cel care a pus bazele Fundației „Patrimonium Saxonicum", declară că unul dintre obiectivele centrale ale Fundației sale este profesionalizarea în domeniul restaurării monumentelor istorice; aceasta, întrucât în absența restauratorilor profesioniști nu se poate discuta despre conservarea ori cultivarea patrimoniului. Fabini consideră benefic ca și populația locală să fie educată pentru a putea înțelege importanța așezărilor și clădirilor istorice, pentru ca acestea din urmă să fie percepute nu numai ca o povară, ci și ca un avantaj[72]. Aceasta pare să fie abordarea dominantă a actorilor implicați în proiectele comunității, o abordare care așează în prim plan turismul cultural ca metodă de dezvoltare a regiunilor locuite de etnicii germani, de conservare și de cultivare a patrimoniului istoric și a identităților locale.

Principala îngrijorare a etnicilor germani, așa cum reiese din conținuturile emisiunii, este legată de scăderea demografică (cauzată în principal de migrație) și, implicit, de pierderea identității. Numărul tot mai mic al germanilor rămași în România reprezintă o problemă general recunoscută dar nu și un obstacol în calea inițiativelor locale. Aflăm din materialele TV că numărul profesorilor de germană și al educatorilor nativi a scăzut continuu, tinerii nu mai cunosc dialectele locale, sunt biserici în care nu se mai oficiază slujbe, tot mai puține hramuri bisericești au loc. Cu toate acestea, există și vești îmbucurătoare pe care ni le oferă Redacția *Akzente*, cum ar fi faptul că școlile cu predare în limba germană reușesc să supraviețuiască, aceasta datorită faptului că tot mai mulți elevi de naționalitate română, care au limba română ca limbă maternă, aleg să le urmeze (în prezent, aproximativ 90% din populația școlară a acestor instituții). Numărul instituțiilor de învățământ cu predare în limba

[72] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 24 ianuarie 2013.

germană este tot mai mare iar aceasta, pare să ne sugereze Redacția, este o garanție în plus pentru etnicii germani că își vor păstra identitatea și cultura: Liceul „Adam Müller Guttenbrunn" din Arad[73], Liceul German „Johann Ettinger" din Satu Mare[74], Liceul German „Josef Haltrich" (odinioară Școala din Deal) din Sighișoara[75], Liceul „Johannes Honterus" din Brașov[76], Linia de studii în limba germană a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca[77], Secția de Germanistică a Universității „Lucian Blaga" din Sibiu[78] ș.a.

În interviurile pe care Redacția le-a realizat cu studenții români înscriși la secțiile în limba germană[79], aceștia din urmă își exprimă încrederea în faptul că, după absolvirie, cunoștințele de limbă germană vor putea fi valorificate pe piața muncii. Tinerii percep cunoașterea limbii germane ca un atu în marile orașe din Transilvania (Brașov, Cluj-Napoca, Sibiu). Potrivit oamenilor de afaceri germani intervievați, aceasta reprezintă în mod real un avantaj profesional ce contribuie la creșterea economică a regiunii.

În ultimul timp, se poate observa că instituțiile de cultură germană și mediile de presă în germană atrag tot mai mult public românesc. Spre exemplu, Teatrul Național German din Timișoara, o instituție culturală importantă pentru etnicii germani dar și pentru întreg Banatul. La spectacolele puse în scenă aici, tot mai mulți dintre spectatori utilizează căștile pentru traducerea în limba română – aflăm din emisiunile *Akzente*[80]. Publicul unuia dintre principalele ziare în limba germană, *Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien* (ADZ), a crescut și el. Potrivit editorilor, astăzi, la 65 de ani de la înființare, publicația este citită și de tineri români care învață limba germană, de studenți cu burse în România, de oameni de afaceri din Germania aflați temporar aici[81]. În prezent, Biserica Evanghelică C.A. oficiază confirmări și pentru români iar în unele cazuri, în limba română[82]. Mai nou, la sărbătorile evanghelice participă și credincioși ortodocși, catolici etc., lucru care nu se întâmpla în trecut, când comunitățile confesionale erau separate strict. La multe dintre sărbătorile tradiționale ale comunităților germane participă astăzi și români iar numărul acestora este semnificativ. La Fuga Lolelor din Agnita – obicei care a fost întrerupt în 1990, reluat abia în 2006 și care are

[73] Sursa: Emisiunea în limba germană din 30 aprilie 1998.
[74] Sursa: Emisiunea în limba germană din 7 mai 1998.
[75] Sursa: Emisiunea în limba germană din 14 mai 1998.
[76] Sursa: Materiale TV difuzate în 2003.
[77] Sursa: Emisiunea în limba germană din 8 mai 1998.
[78] Sursa: Emisiunea în limba germană din 12 februarie 1999.
[79] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 3 octombrie 2013.
[80] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 22 februarie 2005.
[81] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 20 martie 2014.
[82] Aflăm din emisiunea din 17 aprilie 2014, de exemplu, că la Biserica Evanghelică din Cisnădie, la Confirmarea din Duminica Floriilor, binecuvântarea unuia dintre confirmanzi a fost făcută în limba română. Iar acest caz nu este singular. Confirmările în limba română au loc atunci când confirmanzii nu cunosc limba germană.

loc în luna ianuarie –, pentru că breslașii sași (cizmari, dogari, croitori ș.a.) nu mai există, rolurile acestora au fost preluate de români din localitate și din împrejurimi[83]. Iar „Fuga Lolelor" nu este decât un exemplu dintre cele pe care emisiunea ni le oferă în acest sens. Se constată că numărul participanților la sărbătorile cu specific german dar care nu sunt germani este din ce în ce mai mare. Înainte, participarea celor ce nu erau germani constituia un tabu. Mai nou, la unele festivaluri tradiționale germane sunt prezente și ansambluri folclorice românești (la *Oktoberfest*, la Bacău, spre exemplu)[84]. Corurile bisericești nu mai sunt nici ele etnic omogene. De altfel, chiar și publicul emisiunii *Akzente* include, grație subtitrării în română, și spectatori care nu cunosc limba germană iar acest lucru este ușor de demonstrat prin scrisorile ori *mail*-urile primite la Redacție. Odată cu lărgirea publicului emisiunii, producătorii emisiunii mărturisesc că se impune de la sine ca explicații care altădată nu erau necesare, acum, să fie oferite pentru ca toți telespectatorii să înțeleagă sensul lucrurilor.

Emisiunea în germană oferă numeroase alte exemple de schimbări care s-au produs în regiunile locuite de etnicii germani, cum este și crearea unor rețele interetnice și interconfesionale noi. Întrebarea este dacă aceste structuri și practici noi sunt artificial create (sau nu), dacă sărbătorile și tradițiile vechi sunt menținute artificial (sau nu). Analizând interviurile prezentate în emisiune, ne putem da seama de existența a cel puțin două perspective asupra transformărilor amintite mai sus. Unii interlocutori văd în noile relații de prietenie dintre etnicii germani și români o soluție viabilă pentru ca identitatea și cultura germanilor să nu dispară din Transilvania-Banat. Alții, mai pesimiști, se limitează la a constata artificialitatea acțiunilor întreprinse în interacțiune cu Ceilalți și, implicit, îmbrățișează o perspectivă nostalgică, întoarsă spre trecut, și care îi predispune la a deplânge ceea ce se întâmplă în prezent cu comunitatea germanilor din România. Pentru germanii vârstnici, întâlnirile, serbările și festivalurile reprezintă și momente de tristețe, aceasta deoarece nici nu mai sunt atât de multe și nici nu mai sunt ca acelea de altădată. În plus, acestea creează prilejul rememorării unui timp pe care cei în vârstă îl regretă mult. În 2013, referindu-se la „Fuga Lolelor", curatorul Bisericii din Agnita spunea că aceasta îl și bucură dar îl și întristează pentru că își amintește de vremea când era copil și în localitate erau mulți sași[85]. Tot în 2013, una dintre participantele vârstnice la Hramul Bisericii din Sântana, Arad, afirma: „nu mai e cum era odată. […] emigrarea a distrus totul."[86]

[83] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 14 februarie 2013.
[84] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 17 ianuarie 2013.
[85] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 14 februarie 2013.
[86] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 22 august 2013.

Este de remarcat și faptul că emisiunea prezintă, posibil în mod programat (în scopul promovării toleranței), un număr însemnat de fragmente de interviu care accentuează idei precum importanța respectului pentru Celălalt, diversitatea etno-culturală ca sursă de bogăție culturală. Impresia generală pe care o creează emisiunea este mai degrabă optimistă. Se vorbește mult despre viitor, despre turism – ca modalitate de redescoperire și de conservare a moștenirii trecutului –, despre renașterea interesului (în special în rândul tinerilor) pentru cultura germană. Regăsim acest ton optimist și în idealurile exprimate în forma *motto*-urilor sărbătorilor tradiționale sau ale altor evenimente culturale ale germanilor din România: „Să păstrăm moștenirea, să ne construim viitorul!", „Patrimoniul cultural – dar și datorie", „Viitor cu tradiție" etc.

În loc de concluzii

La finalul analizei datelor de arhivă și a interviurilor cu membrii Redacției, o observație importantă se impune cu privire la temele abordate în emisiunea în limba germană: începând cu 1990, temele s-au impus de la sine, au fost impuse de realitate. De aceea, unele dintre acestea treptat au dispărut (a pleca sau a rămâne în România imediat după căderea regimului comunist, privatizarea și constituirea de mici afaceri[87], problema agrară, restituirea terenurilor naționalizate, crearea de asociații libere în locul cooperativelor) iar altele le-au luat locul (reîntoarcerile, învățământul în limba germană și rolul tinerilor în păstrarea tradițiilor și culturii germane). Urmărind emisiunile în germană produse în anii '90 și 2000, observăm că nu există alte schimbări semnificative. Toate conțin aceleași teme mari: actualitatea (știri din țară, revista presei de limba germană, reportaje de la evenimente ale comunităților din țară sau din diaspora, apariții editoriale), istoria (despre bisericile fortificate și alte monumente de patrimoniu din România, despre personalități care au marcat destinul comunităților germane dar și despre personalități din rândul etnicilor români care sunt legate de istoria etnicilor germani, despre deportări, exproprieri și migrație), tineretul (situația din școlile cu predare în germană, evenimente pentru tineri și discuții cu tineri), divertisment (înregistrări muzicale, momente umoristice și rețete culinare), concursul emisiunii (Ungar-Țopescu 2004). Analiza comparativă a temelor emisiunilor din anii '90 și a celor din anii

[87] Astfel de materiale au fost difuzate în emisiunile din 8 februarie 1996 (despre mici întreprinzători din Mediaș), 4 aprilie 1996 (de vorbă cu mici meșteșugari din Mediaș), 12 iulie 1996, 29 ianuarie, 7 mai 1998 (mici întreprinzători în mediul rural), 18 iunie 1998 (despre Fundația româno-germană și suportul pe care l-a oferit pentru perfecționarea profesională a tinerilor întreprinzători din domeniul construcțiilor), 2 octombrie 1998 (mici întreprinzători din județul Arad) etc.

2000 scoate în evidență, așadar, punctele comune. Cât privește perspectiva asupra subiectelor prezentate în emisiunile în germană, aceasta rămâne și ea completamente neschimbată.

În mod evident, începând cu 1990, televiziunea română recuperează prin intermediul acestei emisiuni un număr important de narațiuni de viață, de evenimente și experiențe de dată mai mult sau mai puțin recentă, care, altfel, ar rămâne neconsemnate, neînregistrate, ar fi uitate, s-ar pierde. Este vorba nu numai despre fragmente din viața sașilor (care, probabil, sunt cei mai numeroși) sau a șvabilor (care, similar cu sașii, organizează periodic un număr mare de evenimente și întâlniri), ci și de fragmente din viața țipțerilor[88], a landlerilor (în general materiale despre istoria acestora[89]), a etnicilor germani din Bacău[90], Craiova[91], Râmnicu Vâlcea[92], Tulcea[93], București[94], din viața germanilor originari din România care trăiesc acum în Canada[95], Australia[96] sau din viața de odinioară a populației de origine franceză din Tomnatec (județul Timiș) care a fost asimilată de-a lungul a câteva generații de comunitatea de bănățeni[97].

Așadar, înainte de a discuta în ce măsură emisiunea redă obiectiv imaginea germanilor din România, apreciem că materialele produse și difuzate de Redacția germană, remarcabile prin calitatea și volumul lor, merită a fi luate în considerare drept surse de documentare valoroase pentru cercetare. Dacă nu interesează în mod particular semnificația repetitivității ori stabilirea elementelor dominante în discursul și reprezentările TVR, ci realitatea socială (supusă televizării), aceea care a stat în fața camerei de luat vederi iar acum poate fi urmărită pe micul ecran, atunci, urmărind emisiunile, se pot obține date prețioase despre istoria, prezentul germanilor din România dar și despre modul în care ei se raportează la viitor. Spunând acestea, propunem, așadar, ca interpretarea conținuturilor emisiunii analizate să se facă în cheie sociografică, etnologică ori antropologică, să privim, deci, televiziunea română (cel puțin pentru cazul fericit al emisiunilor în limba germană) mai degrabă ca *electronic storyteller* (Gerbner *et al* 2002) ori *porte-parole* (Bourdon 1993) decât

[88] Sursa: Emisiuni în limba germană din 2007 și 2009, despre țipțerii din Valea Vișeului.
[89] Sursa: Emisiuni în limba germană transmise în 2004, pe 10 mai 2007, în 2009, în 2011, despre landleri. Este, însă, posibil, ca astfel de materiale să fie difuzate mult mai frecvent decât ne-a fost nouă permis să observăm prin eșantionarea aleatorie a emisiunilor.
[90] Sursa: Emisiunile în limba germană din 17 septembrie 1998, 6 august 1999 etc.
[91] Sursa: Emisiunea în limba germană din 18 martie 1999.
[92] Sursa: Emisiunea în limba germană din 5 februarie 1998. Un alt material special a fost realizat în 2010, despre sărbătorirea a 150 de ani de existență a comunității evanghelice dar și a 100 de ani de la sfințirea Bisericii Evanghelice din Râmnicu Vâlcea.
[93] Sursa: Emisiunile în limba germană din 4 aprilie 2003, 26 aprilie 2001 ș.a.
[94] Sursa: Rezumatul din arhiva scrisă a TVR al uneia dintre emisiunile în limba germană din 2009.
[95] Sursa: Emisiunile în germană din 14 iulie 1995 și din 18 august 1995 (de la Sărbătoarea sașilor ardeleni din Canada).
[96] Sursa: Emisiunile în germană din 30 ianuarie 1998, 6 august 1998 etc.
[97] Sursa: Emisiunea *Akzente* din 9 mai 2013 (documentarul „Francezii din Banat").

ca instrument de comunicare foarte puțin autonom (Bourdieu 1996). Chiar dacă nu pot fi negate constrângerile – majoritatea, de ordin tehnic (cum este alocarea intervalului de difuzare) dar care influențează în mod esențial audiența și, implicit, programarea conținuturilor –, emisiunea se dovedește a fi, prin acuratețea reflectării realităților sociale în condiții de deplină libertate în procesul de producere a conținuturilor (cum reiese din interviurile noastre cu membrii Redacției) dar și prin modul critic în care se raportează la puterea politică, „o oglindă a germanilor din România" (Ungar-Țopescu 2004), așa cum fostul redactor-șef a ținut să întărească încă o dată în interviul pe care ni l-a acordat.

Mai merită remarcat și că Redacția adoptă un ton incluziv, banalizând (prin ne-prezentare ori ne-evidențiere) distanțele sociale și culturale. În imaginile propuse telespectatorilor, așa cum am arătat mai sus, etnicii germani nu se auto-definesc în mod esențialist, ci prin raportare pozitivă la Celălalt. Emisiunea, atunci când înfățișează prezentul, se concentrează aproape exclusiv asupra cazurilor interesante ori pozitive (germanii care se identifică pozitiv cu România ori Transilvania, proiectele reușite de *branding* local și de redefinire culturală a zonelor turistice, raportarea pozitivă la Celălalt – la „co-naționalul" român sau maghiar). Imaginea propusă telespectatorilor este a unei lumi ca de poveste, a unei lumi a empatiei și simpatiei, în care, după îndelungi demersuri de acomodare cu Celălalt și de încercări de reconciliere cu destinul istoric, cei rămași, cei plecați și cei întorși, germani și nu numai germani, se regăsesc cu toții într-un timp suspendat, care pare să nu mai curgă. Aici, efectul pe care îl produce televiziunea este inedit. Dar ar trebui să știm deja că orice document audiovizual este conceput finalmente – nu-i așa? – ca un „generator de lumi" (Soulages 2007, 17-18).

Germanii din România folosesc două categorii de referințe culturale, fără însă a articula un discurs identitar hibrid evident. Pentru relevarea elementelor de hibriditate culturală, dacă acestea există, studiile culturale ar putea aduce importante contribuții. Totuși, la rigoare, urmărind emisiunile în germană, descoperim unele repere interesante în acest sens. Un exemplu: la intersecția dintre cele două spații culturale (germanic și românesc) la care etnicii germani se raportează simbolic-identitar se află un punct comun, Transilvania-Banat. Definindu-și patria mai degrabă în termeni aspațiali și atemporali, etnicii germani se raportează într-un mod cu totul și cu totul special la Transilvania și Banat, pe care le investesc emoțional-identitar și pe care le asociază cu vechea lor patrie. Transilvania-Banat nu este România, nu este Germania sau Austria; are o personalitate de sine stătătoare iar în corpul acestei regiuni mentale fuzionează cele două culturi. Transilvania-Banat reprezintă un loc comun de memorie. Redefinirea și remitizarea acesteia prin schimbarea obiectelor supuse

simbolizării, prin reinventarea specificităților regiunii (dialectul săsesc, tradițiile locale, trecutul medieval, frumusețea naturii) se produc, presupunem, în scopul detemporalizării (al întoarcerii la timpul de odinioară, la copilărie, la comunitatea care privește spre viitor) dar și în scopul retemporalizării (al conectării cu prezentul capricios și viitorul nesigur care se impune a fi asumat).

În discursurile identitare despre germanitate, reperele geografice, teritoriale, dacă nu le declasează pe cele de ordin etnic, atunci cel puțin le concurează. Și cum geografia Transilvaniei și Banatului este mult mai încăpătoare în absența demarcațiilor etnice, faptul că mulți dintre etnicii germani opun problemei scăderii populației lor soluția construirii unei culturi a prieteniei și a unității nu mai surprinde. Dar destrămarea comunităților tradiționale nu dă naștere unei singure atitudini, (să îi spunem) proactivă (pentru că nu o putem numi, totuși, optimistă), ci și uneia pasive, o atitudine nostalgică după trecut, pesimistă în ceea ce privește supraviețuirea germanității prin implicarea Celuilalt în acțiunile care altădată aveau loc într-un circuit închis. Cu ajutorul emisiunii de la TVR, pot fi identificate, așadar, două discursuri ale etnicilor germani despre viitorul (destinul) comunității și despre noile roluri conferite Celuilalt în interiorul comunităților germane. Într-unul din discursuri, interculturalitatea este percepută ca mijloc singular de salvgardare a moștenirii culturale. În celălalt, interculturalitatea nu reușește să întrețină decât aparent vechile tradiții și, de aceea, nu produce altceva decât o bucurie iluzorie.

Reiese din emisiunea în limba germană că, dincolo de numeroasele proiecte reușite ale/ în folosul germanilor din România, pierderea identității și moștenirii culturale rămâne preocuparea esențială a acestor comunități. Pentru a sugera această idee, Redacția, atunci când îi înfățișează pe etnicii germani față în față cu destinul, ne propune conținuturi textuale, vizuale și muzicale cu impact emoțional. De exemplu, într-unul din materialele difuzate în emisiune, pe un fundal muzical idilic, ca de început de lume, ne sunt prezentate imagini dintr-un sat tipic săsesc (Klosdorf/ Cloașterf), cu Biserica (*Nikolauskirche*) și casele săsești, cu câteva bătrânele pe ulița satului. În cadrele filmate aici, unul dintre localnici, cel care acum are grijă de Biserica sașilor, povestește: „Există un singur sas bătrân, restul sunt plecați toți. [...] N-au unde să lucreze, se ocupă mai mult de agricultură, fermă. [...] În cetate nu se mai întâmplă nimic [...] dar noi o supraveghem și o îngrijim. [...] Slujbe nu se mai țin [...], doar o dată pe lună vine preotul de la Sighișoara. [...] Slujbe, doar când vin nemții [...] în iulie-august."[98] Imaginile de final sunt și ele grăitoare, surprind satul însorit, cu garduri destrămate,

[98] Sursa: Emisiunea în limba germană din 3 mai 2001.

cu Coroana tradițională de la ultima sărbătoare săsească, vestejită, păstrată undeva în curtea Bisericii.

Se poate prezuma că oamenii de televiziune din spatele camerelor de luat vederi sunt aceia care pun în scenă această atmosferă de așteptare, de întrebare, de resemnare – și, în acest sens, numai și fundalurile muzicale ar putea constitui o mărturie credibilă. Știind, însă, din literatura în domeniu, că teama pierderii comunității și identității stă la originea unei melancolii profunde, melancolie care ajunge să se substituie obiectului pierdut al dorinței – comunitatea, națiunea – (Kristeva 1993), considerăm că emisiunea *Akzente* nu produce astfel o realitate paralelă, ci tele-prezintă sugestiv realitatea, simbolizează stările autentice ale etnicilor germani. Spre deosebire de trecutul care stârnește interesul și emoția aproape tuturor germanilor pe care îi cunoaștem prin intermediul emisiunii, modernitatea, actualitatea, că este vorba de politica locală, națională ori europeană, apare ca o preocupare externă comunității germane mai largi; revista presei și celelalte rubrici despre actualitate nu reușesc să diminueze ecoul nostalgiei după trecut. Ori poate aceasta este doar o altă impresie pe care o creează emisiunea prin spațiul mărunt pe care îl acordă buletinului informativ în raport cu cel, mult mai generos, dedicat istoriei, tradițiilor și proiectelor de viitor – subiecte care așează în centrul atenției comunitatea, cultura, religia, limba, și nu națiunea, (marile) națiuni ori treburile cetății.

Revenind asupra tele-discursului alegoric care îmbracă realitățile din viața etnicilor germani, trebuie precizat că o subiectivitate aproape imperceptibilă traversează edițiile emisiunii în germană, produse și difuzate de TVR începând cu 1990. O subiectivitate completamente asumată de Redacția *Akzente*, de altfel. Emisiunii îi este atribuită oficial misiunea principală de „liant al comunității”[99] (un liant între cei rămași și cei plecați) iar, așa cum rezultă și din interviurile cu producătorii, această misiune este înțeleasă nu numai în sens strict, ca act jurnalistic, ci și ca act de implicare în viața socială și culturală a comunităților germane[100], ceea ce transformă emisiunea într-un actor care participă la redefinirea și, totodată, reinventarea germanității. Efectul vizibil pe care îl produce emisiunea este acela de mitizare, de idealizare a etnicilor germani – efect oarecum explicabil, dat fiind profilul emisiunii, dar și previzibil în contextul mai larg al „filo-germanismului în absența germanilor” despre care se scrie deja de câțiva ani (Botea 2015; Cercel 2015; Dragoman 2014, 40; Stroe 2011). Prezentarea într-o lumină pozitivă, romanțată, a etnicilor germani în

[99] Sursa: Pagina oficială a emisiunii *Akzente*, http://www.tvrplus.ro/emisiune-akzente-37 (accesată în data de 12 mai 2017).
[100] *Ibidem.*

emisiunea *Akzente* ține aproape de evidență și este foarte probabil ca etnicii germani, astfel (re)prezentați, să stârnească publicului telespectator empatie, admirație, venerație, dorință de asemănare/ identificare cu aceștia.

În emisiunea în limba germană, și cultura populară și cultura înaltă își găsesc locul în chip fericit. Totuși, pentru că Redacția acordă o atenție specială, din rațiuni ușor de înțeles, obiceiurilor și tradițiilor populare, s-ar putea considera că operează, într-o oarecare măsură, folclorizarea propriilor subiecți. Pentru a vedea dacă televiziunea națională îi folclorizează sau nu pe etnicii germani, ar fi util să stabilim mai întâi dacă nu cumva ei-înșiși se auto-folclorizează, poate în încercarea de a se auto-distinge, de a captiva, de a dezvolta etno-turismul în Transilvania-Banat sau dacă nu cumva aceasta reprezintă o reminiscență din anii comunismului, când politica naționalităților nu permitea alte forme de exprimare identitară publică. Analiza emisiunilor în limba germană din perioada 1990-2016 deschide și alte piste de cercetare noi asupra modului în care TVR (prin conținuturile în chestiune) s-a raportat la comunitatea germană. Extinderea eșantionului cercetării prin includerea emisiunilor de dinainte de 1989 ar putea contribui la o mai bună cunoaștere a modului în care perspectiva televiziunii s-a modificat de la an la an, de la o perioadă la alta. Ținând cont de datele pe care le-am studiat mai sus, presupunem următoarele modificări: sporirea atenției acordate etnicilor germani ce locuiesc în alte țări și, deci, extinderea spațiului geografic televizat; o progresivă concentrare pe particularitățile fiecărei comunități germanofone și teritoriilor locuite de sași, șvabi, landleri etc.; trecerea de la reprezentarea televizuală a unei comunități etnice la cea a unei comunități culturale; trecerea de la tăinuirea trecutului istoric, adesea traumatic, al germanilor din România, uneori la idealizarea etnică, alteori la (re)aducerea aminte și clarificarea acestuia; un tot mai mare interes pentru înfățișarea realistă a prezentului și pentru imaginarea viitorului intercultural.

Cadrul general în care sunt prezentați germanii din România în emisiunile analizate este consonant cu cel propus de literatura de specialitate. Producătorii conținuturilor emisiunii sunt buni cunoscători ai istoriei și ai culturii germanilor din România (interviurile cu aceștia constituie mărturii incontestabile în acest sens), foarte buni vorbitori de limbă germană (dacă nu sunt etnici germani, sunt absolvenți ai Școlii Germane sau/ și ai Facultății de Litere, secția de limbă germană) și realizatori de documentare cu valoare istorică și artistică (Alexandru Mihăilescu, Tiberiu Stoichici, Christel Ungar-Țopescu). În plus, Christel Ungar-Țopescu este un poet îndrăgit. Hans Liebhardt a fost un cunoscut scriitor, publicist și traducător. Imaginea germanilor din România pe care Redacția o propune în emisiune, ușor înfrumusețată, idealizată, este rezultatul unei alegeri conștiente. Vorbim despre o alegere pentru că

producătorii emisiunii mărturisesc deschis, în interviurile acordate, că preferă să scoată în evidență ceea ce este plăcut, ceea ce merită a fi dat ca exemplu. Am putea spune că producătorii noștri, asemenea unor antropologi neobosiți în observarea și descrierea subiecților lor, acceptă la un moment dat să se lase seduși de frumusețea acelora pe care îi urmăresc îndeaproape, zi de zi, și plonjează în lumea lor fascinantă. Ei, bine, acesta este momentul în care noi, cercetătorii, neobosiți în a deconstrui sensuri din dorința de a ne distanța de o abordare pur speculativă, am putea așeza un bemol pe portativul emisiunii. Dar nu fără remușcări pentru că, trebuie să recunoaștem, noi înșine ne surprindem seduși de frumusețea operei oamenilor de televiziune.

Bibliografie

Akzente, Pagina Oficială a Emisiunii în Limba Germană, http://www.tvrplus.ro/emisiune-akzente-37 (accesată în data de 12 mai 2017).

Botea, Bianca. 2015. „Nouveaux Enjeux des Musées en Contexte de Reconversion Urbaine et de Tourisme des Racines. L'Exemple d'une Ville de Roumanie." În *Nouveaux Musées, Nouvelles Ères Urbaines, Nouvelles Mobilités Touristiques*, editori Edith Fagnoni și Maria Gravari-Barbas, 103-115. Québec: Presses Universitaires Laval.

Bourdieu, Pierre. 1996. *Sur la Télévision*. Paris: Liber.

Bourdon, Jérôme. 2011. *Du Service Public à la Téléréalité*. Paris: INA.

Bourdon, Jérôme. 2009. *Introduction Aux Medias* (3ème edition). Paris: Montchrestien.

Bourdon, Jérôme. 1993. „Télévision et Symbolique Politique". *Hermès* 11-12: 191-213.

Cercel, Cristian. 2015. „Philo-Germanism without Germans in Romania after 1989". *East European Politics and Societies and Cultures* 29 (4): 811-830.

Dragoman, Dragoș. 2014. *Naționalismul. Identitatea Etnoculturală și Proiectul Elitelor*. Iași: Adenium.

Gerbner, George, Gross, Larry, Morgan, Michael, Signorielli, Nartty și James Shanahan. 2002. „Growing Up with Television: The Cultivation Perspective". În *Media Effects: Advances in Theory and Research*, editat de Jennings Bryant și Dolf Zillmann, 43-69. Mahwah, New Jersey, and London: Lawrence Erlbaum Associates.

Ghosn, Catherine. 2013. „Minorités Ethniques et Télévision: Quel Constat en France et à l'Étranger? Comparaison Sélective". *Les Enjeux de l'Information et de la Communication* 1 (14/1): 51-61.

Liebhardt, Hans. 2003. *Deutsche in Bukarest. Zwei-drei Jahrhunderte erlebter Geschichte*. București: ADZ.

Kristeva, Julia. 1993. *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press.

Latour, Bruno. 2000. „Morale et Technique: La fin des Moyens." *Réseaux* 100: 39-58.

Macé, Eric. 1994. „La Programmation de la Réception: Une Sociologie Critique des Contenus". *Réseaux* 63: 39-56.

Macé, Eric. 2000. „Qu'est-ce qu'une Sociologie de la Télévision? (1) La Configuration Médiatique de la Réalité." *Réseaux* 104: 245-288.

Macé, Eric. 2001. „Qu'est-ce qu'une Sociologie de la Télévision? (2) Esquisse d'une Théorie des Rapports Sociaux Médiatisés les Trois Moments de la Configuration Médiatique de la Réalité: Production, Usages, Représentations." *Réseaux* 105: 199-242.

Matei, Alexandru. 2013. *O Tribună Captivantă. Televiziune, Ideologie, Societate în România Socialistă 1965-1983.* București: Curtea Veche.

Soulages, Jean-Claude. 2007. *Les Rhétoriques Télévisuelles. Le Formattage du Regard*. Bruxelles: De Boeck.

Stroe, Monica. 2011. „Ethnopolitical Entrepreneurship and the Political Role of Saxonness without Saxons in Sibiu." *Sociologie românească* IX (2): 86-96.

Ungar-Țopescu, Christel. 2004. „Posibilitățile Actuale ale Emisiunii TV a Minorității Germane din România." În *Istorie și Perspective*, editat de F.D.G.R., 151-157. Sibiu: Editura Honterus.

Wagner, Ernst. 2000. *Istoria Saşilor Ardeleni* (trad. de Maria Ianus, cuvânt înainte de Thomas Nägler). București: Meronia.

Împrumuturi culturale și dinamici locale

Kronenfest/Ziua Coroanei după migrația sașilor: reconfigurări ale etnicității într-un sat din sudul Transilvaniei[1]

Claudia Câmpeanu

Introducere

Răsfoind fotografiile pe care le-am făcut în timpul sărbătorii Kronenfest în 2011, într-un sat din sudul Transilvaniei, una din ele îmi sare în ochi. E o fotografie cu două cupluri de dansatori, îmbrăcați în costume populare săsești. În fundal, două rânduri de spectatori, în picioare, privind – unii mai încruntați, cu brațele încrucișate, alții doar serioși și interesați. Nimic spectaculos în această poză, însă cu câteva straturi etnografice – adăugate prin observație participativă, interviuri formale și informale – devine un instantaneu al complexităților transformărilor recente din sat.

Ziua Coroanei (Kronenfest) e o sărbătoare tradițională săsească, organizată de comunitatea săsească din sat. Sașii sunt, în memoria încă vie a oamenilor din sat, în centrul festivităților, atât din punct de vedere simbolic cât și practic. Doi dintre dansatorii din fotografie nu se identifică și nu sunt recunoscuți ca sași în comunitate. Băiatul este, cum mi s-a spus, trei sferturi român și un sfert sas și a fost ales de colegii lui din trupa de dans să execute cel mai prestigios element din toată festivitatea: să se urce pe stâlpul coroanei și să recupereze premiul din vârf. Rolul lui n-a rămas fără mici contestări – ca mici conversații nedumerite pe marginea drumului, terminate toate cu concluzia că, de fapt, nu prea au mai rămas băieți sași prin sat din care să se poată alege, și, până la urmă, era băiat bun. Una dintre fete era romă, iar anul acesta, ca în nici un alt an, a avut de furcă până și-a găsit un costum. Femeia care i-l împrumuta de obicei s-a răzgândit, spunând că nu vrea să i se uzeze costumul, iar fata ar trebui să întrebe și în altă parte.

Spectatorii din fundal erau, în mare parte, romi, și trăiau la capătul de sud al satului în condiții de marginalizare socială și fizică. Prezența lor în mijlocul satului ar fi fost considerată, în mod normal, nefirească, punctată și comentată de restul celor din sat (români, sași, romii mai înstăriți care trăiau în alte părți ale satului). De Ziua Coroanei, însă, erau prezenți aici ca toți ceilalți din sat, îmbrăcați în cele mai bune haine și cheltuind bani pe

[1] Acest articol a apărut initial în limba engleză în versiunea « Celebrating Crown Day After the 1990s Saxon Migration: Reconfiguration of Ethnicity in a South Transylvanian Village » în revista Studia Universitatis Babeș-Bolyai Sociologia, 2012, LVII numărul 2, pp. 101-119.

mâncare și băutură. Din câte îmi aduc aminte, s-au distrat și s-au simțit bine în acea zi, însă fotografia le surprinde fețele plictisite/încruntate/grave, un fel de performare și critică a locului pe care-l ocupau în ordinea socială a festivităților și a satului în general.

Astfel, fotografia (cu toată textura sa etnografică) scoate la suprafață câteva din tensiunile, complexitățile, continuitățile și rupturile istorice ale sărbătorii: o ordine etnică simbolică și efectivă ce depinde de alunecările și rigiditățile unei investiții în identitatea etnică și, în același timp, contestarea acestei investiții prin negermanii care iau parte la sărbătoarea săsească în roluri care și afirmă și disrup aceste aranjamente etnice istorice. Apare atunci întrebarea, în ce fel putem privi fotografia și sărbătoarea ca simptome ale transformărilor sociale din sat, din ultimii douăzeci de ani?

În această lucrare, mă folosesc de indexicalitățile invocate de fotografie și de sărbătoare pentru a comenta asupra transformărilor recente din realitatea socială a satului și, de asemenea, asupra elementelor care au dăinuit, mai ales în ceea ce privește etnicitatea și dinamicile etnice. Dacă Ziua Coroanei e o sărbătoare săsească într-un sat încă înțeles ca săsesc (deși sașii sunt o minoritate), ce înseamnă ca această sărbătoare să depindă de localnici, majoritatea ne-sași, în loc să fie construită prin participarea diasporei săsești, mult mai numeroasă? Care e relația dintre transformările, tensiunile și elementele mai durabile ale sărbătorii și transformările, tensiunile si dinamicile sociale existente în comunitatea mai largă a satului? Și, ce înseamnă continuarea investiției simbolice în identitatea săsească, în contextul acestei comunități profund schimbate după migrația sașilor de la începutul anilor 1990?

Folosind observații, interviuri formale și informale despre ediții ale sărbătorii din trecut și din prezent, arăt cum Ziua Coroanei devine un spațiu de performare și renegociere a legitimității istorice precum și a continuării unei investiții, deși într-o formă transformată, în identitatea săsească a satului. Arăt că sărbătoarea continuă să funcționeze ca o repetiție aproape teatrală a ordinii etnice simbolice locale, oglindind însă dominația din ce în ce mai accentuată și mai normalizată a populației românești precum și obstacolele și oportunitățile recente în transformarea statutului romilor din localitate. Spațiul simbolic și social deschis de participarea ne-sașilor la sărbătoare și la pregătirile pentru ea reprezintă o oportunitate de a confrunta și a accepta parțial schimbările sociale și culturale ce au urmat plecării consătenilor sași. Pentru toți cei din sat, Ziua Coroanei oferă o modalitate de a discuta, de a instanția și a reflecta asupra acestei migrații precum și asupra transformărilor la care a dus.

Prin această lucrare încerc să înțeleg cum identitățile etnice – în particular, înțelesul și semnificația socială a ceea ce înseamnă să fii sas – s-au schimbat, într-o zonă care până nu

demult era dominată demografic de sași dar a fost marcată de o migrație abruptă și masivă a acestei populații înspre Germania la începutul anilor 1990. Contribuția lucrării este, în primul rând, aceea de a adăuga la corpul încă destul de subțire de lucrări bazate pe date empirice și care documentează transformările în dinamicile etnice din sudul Transilvaniei din ultimii două zeci de ani. La nivel conceptual, lucrarea contribuie la teoretizarea etnicității ca fiind conectată la și exprimată prin dinamici care sunt, înainte de toate, niște dinamici locale. Lucrarea mai face vizibil și procesul prin care se transformă și e menținută înțelegerea categoriilor etnice și a relevanței lor sociale imediate: creând spațiu pentru ambiguități în ceea ce privește granițele etnice și în același timp rezolvându-le, precum și creând legături sau rupturi între ceea ce ar conta în mod normal ca markeri etnici și apartenența la un grup etnic sau altul.

În restul lucrării, voi ancora mai întâi discuția din punct de vedere teoretic, oferind un cadru și o bază pentru întrebările și argumentul meu. Apoi, voi oferi o descriere a comunității pe care o analizez precum și a sărbătorii, așa cum am văzut-o în 2011. În final, voi prezenta o discuție și o analiză mai amplă a semnificației sociale a evenimentului, în lumina transformărilor aduse de migrația sașilor din această comunitate.

Cadru teoretic

Abordez discuția despre semnificația socială a Zilei Coroanei în opoziție față de o explicație funcționalistă facilă, însă foarte tentantă, și anume, acea de a privi tradițiile ritualice și festive (chiar și în context modern) ca un fel de expresie a unei conștiințe colective. O astfel de abordare ar avea trei probleme evidente: în primul rând, i-ar lipsi o dimensiune istorică critică, în al doilea rând, presupune că „grupurile" sau „comunitățile" sunt bine delimitate, omogene și coezive în ceea ce privește această „conștiință", și, în al treilea rând, presupune că aceste evenimente ar avea niște scenarii urmate cu exactitate și sfințenie.

Cu toate acestea, există o relație între festivitățile publice, populare, și realitățile sociale în cadrul cărora ele sunt produse, iar această relație merită să fie investigată. Pentru a o explora, ar trebui să explorăm tocmai dimensiunile sale istorice precum și natura multiplă a forțelor sociale care îi dau formă. Festivalurile populare și sărbătorile comunitare se nasc la intersecția complexă dintre forțe ale ordinii sociale, a rezistenței și a protestului, a micilor și marilor tradiții, a comodificării, și așa mai departe (Guss 2000). De aceea, în loc să ne concentrăm pe discuții despre originea și conținutul sărbătorii, aceste evenimente ar trebui examinate ca fiind ceea ce Nestor Garcia Canclini a numit „sisteme de producție" (1993, 11),

urmându-l pe Raymond Williams și interesul lui pentru forme culturale și pentru condițiile lor de producție (1977). În alte cuvinte, ar trebui să acordăm atenție relațiilor și proceselor sociale prin care sunt produse aceste evenimente, prin care sunt reproduse, transformate, circulate.

Dimensiunea istorică, atunci, devine un imperativ de a urmări transformările longitudinale ale evenimentului precum și de a localiza analiza etnografică a evenimentului în propriul său context, cu specificitatea lui istorică. De asemenea, orice interes pentru autenticitate (în contextul culturii populare și a evenimentelor festive) ar trebui să urmeze o rută mai productivă, și anume aceea de a o înțelege ca făcând parte dintr-un sistem de disciplinare și legitimare a anumitor forme de continuitate și schimbare în desfășurarea acestor evenimente. Probabil că nu e nevoie să insist asupra relației de rudenie dintre logica autenticității, tradiție și producerea patrimoniului ca, parafrazând-o pe Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998, 149), moduri de producție din prezent care implică și au un recurs asupra trecutului. Mai mult decât atât, „autenticitatea și tradiția sunt co-conspiratori în a se asigura că natura contingentă, construită social a practicii festive va continua să nu fie recunoscută ca atare" (Guss 2000, 15). Discursurile despre autenticitate și tradiție, în special în aceste contexte ale unor evenimente publice, oferă căi de a media și de a negocia schimbările sociale și procesele de modernizare. Pentru mine, atunci, un interes major în această analiză îl reprezintă dorința de a înțelege cum Ziua Coroanei poată să rămână aceeași, cu o formă recognoscibilă și o semnificație socială care persistă – Ziua Coroanei, Kronenfest, sărbătoare săsească – și în același timp cum poate să se schimbe, tot în ceea ce privește forma și relația cu realitatea socială înconjurătoare.

Care e relația dintre aceste sărbători publice, populare și complexitatea, pluralitatea realităților sociale din cadrul cărora se nasc? Dacă evenimentul este, într-un fel, despre identitate etnică, care este relația sa cu dinamicile etnice actuale? De asemenea, mai ales în cazul acestui sat, care este rolul comunităților diasporice în producerea și reproducerea acestor evenimente? Și, cum se leagă aceste evenimente de alte forțe și procese care se extind dincolo de limitele comunității, cum ar fi statul și forțele pieței?

Stanley Brandes sugerează că, deși oferă o pauză de la contrângerile și rutinele vieții cotidiene, sărbătorile comunitare promovează de fapt ordinea și controlul social, fie direct, prin exercițiul direct al puterii, fie indirect, prin ceea ce el numește persuasiune, „presiuni informale și proceduri instructive care îi direcționează pe oameni înspre a-și duce viața raportându-se la anumite standarde" (Brandes 1988, 5). Interpretez această afirmație în sensul că festivitățile publice au o funcție performativă și didactică, adică ele învață ceva despre

ordinea din societate precum și despre limitele acesteia. Ele oferă oportunitatea de a încerca și de a testa aceste limite, și, în același timp, de a-și asuma, repeta și transforma anumite roluri și poziții sociale.

Dar, diferite tipuri de oameni participă la eveniment de pe anumite poziții sociale diferite și mai ales în anumite roluri diferite. De aceea, sărbători publice cum ar fi Ziua Coroanei oferă posibilitatea pentru ceea ce Victor Turner a numit „reflexivitate plurală, modurile în care un grup sau o comunitate caută să se prezinte, să se înțeleagă și să acționeze asupra ei înșiși" (1979, 94) lucrând în contextul și prin diversitatea, fracturile și tensiunile existente în comunitate. Diferite părți ale comunității (grupuri etnice, zone, clase sociale, generații, etc.) vor aduce fiecare propriile interpretări, așteptări și puneri în scenă și, în același timp, le vor confrunta și acomoda pe cele ale celorlalți. De aceea, mă aștept ca astfel de evenimente să aibă o valoare simptomatică și să mă ajute să spun povestea recentă a comunității și de asemenea să înțeleg cum diferiții membrii ai comunității aleg și pot să se acționeze asupra ei.

Așa cum se va vedea și următoarele secțiuni, exemplul acestui sat este mai aparte, deoarece are o structură etnică definită destul de precis, o istorie recentă dramatică (migrația masivă a parții săsești a comunității), și o diasporă destul de numeroasă care trăiește în Germania și continuă să fie implicată – prin relații de rudenie, proprietăți rezidențiale și vizite anuale – în comunitatea de acasă.

Așteptările pe care mi le-am construit pe baza altor studii care au investigat relația dintre sărbători ale comunității și migrație, în special în contextul Americii Latine, m-au făcut să îmi imaginez că o sărbătoare ca Ziua Coroanei – tradițională, centrală identității săsești, și cea mai mare sărbătoare publică din sat – s-ar baza din greu pe și ar fi definită de implicarea sașilor plecați. Exemplele etnografice din alte contexte au arătat adeseori că de multe ori cei care au migrat (temporar dar și permanent) își construiesc relațiile cu comunitatea rurală de acasă în jurul temporalității și a semnificației sociale a fiestei comunitare (cea mai mare sărbătoare religioasă și comunitară din sat). Ei se reîntorc acasă (sau își plănuiesc/visează la reîntoarcere), își cheltuiesc resursele și își reînnoiesc angajamentul față de rude în jurul acestor evenimente (Lattanzi 2011; Levitt 2001; Striffler 2007). Dar, pe baza dovezilor etnografice pe care le-am strâns, implicarea și influența diasporei săsești în organizarea și desfășurarea Zilei Coroanei nu e nici decisivă nici centrală pentru eveniment, mai ales în comparație cu restul comunității locale. Ce înseamnă atunci acest lucru, mai ales în ceea ce privește transformarea comunității după momentul migrației? Ce înseamnă pentru

comunitatea săsească locală, pentru identitatea săsească și pentru identitățile etnice locale (și dinamica lor)?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, folosesc etnicitatea pentru a mă referi la categoriile, identificările și relațiile care sunt produse, exprimate și care câștigă semnificație, în primul și în primul rând, prin dinamicile sociale locale. Recunosc importanța repertoriilor culturale mai largi și a proceselor sociale care sunt invocate sau se materializează prin etnicitate la nivel local, dar îmi doresc să atrag atenția asupra proceselor și practicilor concrete, trăite, prin care oamenii își fac ordine în lucrurile ce țin de apartenența sau apropierea etnică. Situațiile care prezintă ambiguități, scot la iveală schimbări sau inconsistențe, care oferă mai multe posibilități de interpretare, acțiune sau apartenență sunt potrivite în mod special pentru acest tip de analiză. Ele nu relevă conținutul unei categorii etnice, ci mai degrabă procesele care se extind în afara aceste micro-situații. John Hartigan pledează în mod similar pentru studierea rasei și a relațiilor rasiale ca chestiuni locale (1999) și pentru a ne concentra atenția asupra modului în care oamenii învață despre și modelează etnicitatea la nivel local prin operații culturale pe care le efectuează în viața lor de zi cu zi. O astfel de sensibilitate etnografică ne va feri de la a ne gândi la etnicitate prin logica „grupismului" (Brubaker 2004). Mai concret, mă voi concentra asupra proceselor prin care sunt construite granițe, prin care ele sunt refăcute, chestionate, procese pe care eu le consider centrale acestor dinamici (Barth 1969). Mai mult decât atât, în timp ce această analiză privilegiază domeniul cultural, acela al semnificației și al înțelesului, mențin atenția îndreptată înspre baza materială a etnicității, adică înspre relatiile sociale legate de accesul la și controlul diferențiat asupra mijloacelor de producție, în special pământul și munca. De aceea, mă inspir din abordările materialiste și istorice prezente într-un alt studiu, într-un context similar din Transilvania (Verdery 1983; 2003).

Datele pentru această lucrare au fost colectate în cadrul unei cercetări de cinci luni, timp în care am explorat transformările sociale și etnice din sat ce au urmat migrației sașilor, în special transformările din economia locală și tiparele de locuire. Sărbătorirea Zilei Coroanei mi-a atras atenția după terminarea cercetării, după consultarea notițelor și a unor fragemente de interviuri pe alte teme, ca un exemplu în care se pot vedea, refractate, dinamicile etnice locale. Pentru a înțelege acest eveniment, a trebuit să mă bazez pe date detaliate despre actorii locali și relațiile lor, pe re-amintirea unor evenimente și a unor detalii legate de ele, și pe re-consultarea unor notițe și fotografii.

Contextul

În această secțiune, voi oferi câteva detalii de fundal, necesare pentru a plasa Ziua Coroanei în context și pentru a o analiza. Cu alte cuvinte, care sunt condițiile sociale în care este produs evenimentul? Și, dacă evenimentul are o valoare didactică, reflexivă și performativă, ce anume învață, la ce reflectează și ce performează oamenii?

Satul la care mă refer se situează în sudul Transilvaniei, într-o zonă predominant săsească până la începutul anilor 1990. După migrația masivă a sașilor în Germania, satul a devenit predominant românesc. În iulie 2011, pe baza unui fel de recensământ efectuat cu ajutorul a patru asistenți locali, în sat locuiau 510 români, 147 sași, 321 romi și 15 oameni de altă etnie, spre deosebire de 1985, când în sat locuiau 501 români, 649 sași, 170 de romi și 27 de unguri (pe baza datelor din Registrul Agricol). Economia locală se bazează, pentru majoritatea sătenilor (români, sași și o parte din romi) pe agricultura de subzistență, la care se adaugă bani proveniți din migrația temporară de muncă din Germania, ajutoare de la stat, locuri de muncă și munca cu ziua în agricultură.

Satul se deosebește de altele din zonă prin faptul că și-a păstrat o prezență săsească vie; sașii (inclusiv familii tinere cu copii) încă trăiesc în sat, dialectul săsesc e încă vorbit, iar diaspora săsească încă menține legături strânse cu comunitatea de acasă (în fiecare august peste 200 de sași vin din Germania și își vizitează prietenii și rudele). Memoria unui trecut săsesc este încă menținută în prezent prin elemente și forme culturale vizibile și durabile: arhitectura rezidențială „săsească", ușor de recunoscut, prezentă în partea centrală a satului, biserica evanghelică, inscripții în limba germană, sărbători și obiceiuri publice. De asemenea, mai e menținută prin memoria locuitorilor (care rememorează timpurile de dinainte de migrație), și prin procese de producere simbolică a patrimoniului și care au fost în centrul diverselor intervenții guvernamentale și neguvernamentale în sat și în zonă după 1989 (mai ales proiecte de dezvoltare a turismului și proiecte de restaurare).

În același timp, satul e mai puțin săsesc decât acum 70 de ani. Românii constituie majoritatea, nu doar datorită migrației sașilor, ci și colonizării cu români la mijlocul anilor 1940, veniți din zona Clujului, concomitentă cu deportarea unei părți a populației săsești în Rusia. Romii sunt de asemenea mai numeroși decât în trecut. Limba română e acum dominantă atât în viața de zi cu zi cât și în treburile oficiale, iar naționalismul românesc de stat (și practicile birocrației de stat) și-au lăsat urma asupra modului în care cei din sat (mai ales românii și romii) înțeleg legitimitatea istorică și drepturile ce decurg din ea: satul e în România, româna e limba oficială și românii formează majoritatea politică în țară.

Ca urmare, există o tensiune între înțelegerea satului ca săsesc și ca român, o tensiune palpabilă de exemplu în modul în care cei din sat discută trecutul recent (după 1945 și înainte de migrația sașilor) sau retrocedările de pământ, și mai adânc în anumite momente de energie socială intensă cum ar fi evenimentele comunitare (sărbători, alegeri, etc.).

Ultimii 70 de ani au însemnat și o tulburare a ierarhiilor etnice simbolice și materiale locale. În timp ce ierarhia etnică era destul de clară în anii de dinainte de cel de-al doilea război mondial (sașii din localitate controlau majoritatea averii și a puterii politice locale), schimbările politice de după 1945 au destabilizat atât aranjamentele etnice cât și forța comunității săsești, plasând puterea politică și controlul asupra resurselor (cooperativa agricolă și ferma de stat) în mare parte în mâinile românilor. În 1945, ca urmare a Reformei Agricole, sașii și-au văzut pământurile confiscate iar mulți dintre ei au fost deportați în Uniunea Sovietică – pământurile și casele lor au fost redistribuite unor familii de români locali sau nou-veniți, precum și unor familii de romi (Șandru 2000). După 1950, comunitatea săsească locală a reușit să se reconstruiască, într-o oarecare măsură, datorită supraviețuirii unor instituții ale comunității: biserica, vecinătățile (a se vedea Schiltz, 2009 pentru o trecere în revistă) și sărbătorile comunității. Unii sași au reușit să obțină locuri de muncă mai prestigioase și mai bine plătite în sat și în orașele din apropiere, datorită nivelului de educație formală mai ridicat. A fi sas a continuat să aibă o încărcătură de prestigiu până în ziua de azi, în mare parte și datorită oportunităților de migrație care îi erau atașate: înainte de 1989 sași care primeau o aprobare specială puteau să emigreze în Germania în mod legal (și peste 20 de familii din sat au făcut acest lucru), și la începutul anilor 1990 sașii au avut libertatea de a se muta și a munci în Germania, în timp ce restul a trebuit să aștepte până la intrarea României în Uniunea Europeană. Sașii și-au construit rețele de migrație și și-au ajutat rudele rămase în sat prin remitențe și oportunități de muncă, deci, a fi conectat cu sași din sat – ca rude, prieteni, vecini – a însemnat a putea să accesezi și aceste oportunități. În timp ce sașii din sat tind să aibă o avere mai mare și să o ducă mai bine decât ceilalți, în general, averea și puterea politică din sat s-a mutat în mâinile localnicilor români. De asemenea, deși majoritatea romilor din sat sunt în continuare marginalizați fizic, social și economic, unii dintre ei trăiesc acum vieți foarte asemănătoare celorlalți țărani din regiune datorită faptului că dețin pământ, că au avut parte de oportunități educaționale și că beneficiază de aranjamente rezidențiale care i-au adus într-o relație mai strânsă cu consătenii lor.

Granițele etnice, menținute cu strictețe prin anumite preferințe pentru căsătorii și socializare, precum și prin anumite aranjamente rezidențiale (zone ale satului exclusiv săsești, rome sau românești) au devenit mult mai relaxate decât în anii de dinainte de război. În

timpul perioadei socialiste, sătenii au lucrat cot la cot la cooperativa agricolă și la ferma de stat. Plecarea unui număr atât de mare de sași s-a tradus în zone mixte din punct de vedere etnic și o creștere a socializării inter-etnice între cunoștințe și vecini. Deși căsătoriile mixte au existat și în trecut, ele au devenit mai comune în anii de după 1990.

Dintre toate evenimentele istorice ale satului din secolul trecut, migrația sașilor pare să fie cea cu cele mai dramatice efecte. În sat au rămas mai puțin din o treime a populației săsești: vecinătățile nu mai sunt funcționale, serviciile religioase se desfășoară cu tot mai puțini oameni prezenți (în jur de 10 în fiecare duminică, în comparație cu o biserică plină înainte de 1990) iar zonele care au fost săsești în trecut sunt acum mixte și destul de echilibrate din punct de vedere etnic. În mod ciudat, probabil atrase de zona rurală și de promisiunea unei misiuni sociale, câteva familii de germani s-au mutat în sat din Germania (inclusiv actualul preot evanghelic și familia sa).

În acest context de transformări istorice profunde (socialism, apoi prăbușirea lui, migrația, participarea la o lume globalizată, naționalismul românesc de stat, etc) ne putem aștepta la întrebări legate de cum am putea să înțelegem schimbarea și continuitatea istorică (ce rămâne neschimbat, ce se schimbă), cum să înțelegem socialul și ordinea socială, și mai ales întrebări legate de identitatea etnică (ce fel de sat este acesta? ce este „săsesc"/ce înseamnă „săsesc" în acest context?). După cum va arăta și restul lucrării, un eveniment ca Ziua Coroanei oferă o cale de a explora aceste întrebări.

Ziua Coroanei/Kronenfest

Ziua Coroanei (Kronenfest) e organizată (cel puțin la modul ideal) în fiecare an în iunie pentru a-i sărbători pe sfinții Petru și Pavel, sfinții protectori ai bisericii evaghelice locale. Din câte am înțeles, fiecare sat săsesc din zonă obișnuia să aibă propriul Kronenfest, asociat propriilor sfinți protectori (deși exemplele concrete de care știu par să fie legate de Petru și Pavel).

În 2011 am auzit de sărbătoare, și am întrebat dacă pot ajuta în vreun fel. Mă înțelegeam bine cu femeile care mergeau la biserica evanghelică, și ele mi-au explicat că femeile se ocupau de flori și de decorațiuni, așa că le-aș putea ajuta cu partea aceasta. Ne-am întâlnit în ziua de dinaintea sărbătorii, în jurul orei 14, mai în jos de biserică, un pic nedumerite de unde anume avea să fie ținută sărbătoarea. De-a lungul vieții interlocutoarelor mele, locul s-a schimbat de câteva ori. Locul „autentic" părea să fi fost pe deal, pe pajiștea din fața conacului, până când conacul a fost cumpărat de un ONG finanțat de britanici și transformat într-o casă de oaspeți de lux. Mai apoi, sărbătoarea s-a mutat pe o porțiune plată,

mai în josul dealului, lângă școală, dar construcția la nouă clădire (de fapt săpatul) i-a convins pe oameni să mute sărbătoarea și mai jos, chiar în centrul satului.

Într-un final, ne-am fixat cartierul general în centru, pe strada principală, chiar în fața casei uneia dintre femeile săsoaice prezente la pregătiri. Femeia a scos scaune și mese din curte, iar restul femeilor s-au apucat să separe maldărele de flori aduse (tot de ele) în grămezi mai mici, pe culori. Mai era încă o grămadă, mai specială, de data asta pe o masă, de flori un pic mai „nobile": trandafiri și niște crini mai obosiți (lipsa crinilor frumoși le-a făcut pe femei să se îngrijoreze). Nimeni nu explica nimic nimănui, nimeni nu a dat instrucțiuni, și nu am văzut să fie nici un fel de planificare sau gestionare a acestor pași. Cele 15 femei s-au aranjat într-un fel de linie de producție, vorbind relaxat despre tot felul de lucruri, nici unul legat de ceea ce făceau. Singura persoană care a primit niște instrucțiuni am fost eu, probabil pentru că păream complet dezorientată în mijlocul tuturor conversațiilor într-o amestecătură de română, germană și săsească. După puțin timp, a apărut un tractor cu o remorcă, condus de un sas, și câțiva adolescenți au sărit în remorcă și au descărcat o grămadă de frunze proaspete de stejar. Bărbatul e una dintre cele mai importante persoane din sat, unul dintre adolescenți era fiul său, iar ceilalți erau fie prieteni de-ai lui, fie niște adolescenți romi care mai munceau în gospodăria sasului. Apoi, niște bărbați au adus ceea ce am aflat, mai târziu, că era „coroana" (de aici și numele, Ziua Coroanei): un cadru mare de fier, cu un diametru de un metru și jumătate, și au pus-o cu grijă pe patru scaune. Una dintre femeile săsoaice deja făcuse un buchet din trandafirii puși de-o parte și a pus crinii în mijlocul buchetului. Crinii merg în mijloc, în vârf, mi-a explicat cineva, ca să îi mulțumim lui Dumnezeu. Însăși coroana trebuia să fie un fel de sărbătorire a lui Dumnezeu, însă nu am reușit să obțin o explicație mai detaliată despre semnificația ei de la nimeni. Timp de două ore, femeile au continuat să lege buchețele de flori și frunze de stejar de coroană.

Erau cam 15 femei în total, majoritatea săsoaice, dar mai era și soția preotului, care era din Germania, și trei românce (pe lângă mine) căsătorite cu sași și care se convertiseră la religia evanghelică. Cam pe la mijlocul pregătirilor, a mai venit și o fată romă care dansează în trupa locală de dans, și a ajutat și ea. Nimeni nu a chestionat prezența nimănui în grup, și părea că toate femeile care au venit știau că vor fi acceptate. Toate, însă, aveau un fel de legătură săsească, și erau grade de acceptare și incluziune bazate pe limbă (cele care vorbeau și înțelegeau săsește erau în centrul acțiunii), pe poziția în comunitate (cea mai bogată femeie era cea care pregătea buchetul și crinii pentru vârful coroanei, iar soția tractoristului, deși româncă, era de asemenea în centru și făcea muncile cele mai importante).

În timp ce femeile terminau de pregătit coroana, un grup de bărbați – mai diverși din punct de vedere etnic – pregăteau stâlpul în vârful căruia au montat coroana. După ce au ridicat stâlpul și coroana, unul dintre bărbați s-a urcat pe stâlp și a agățat doi saci în vârf, iar noi, restul, am curățat resturile de flori și frunze și am mers acasă.

A doua zi, o duminică, m-am dus la biserica evanghelică – erau mult mai mulți oameni decât de obicei. Biserica părea aproape plină, am numărat 60 de oameni pe locurile de jos, față de cei 10 câți veneau de obicei. Enoriașii, însă, nu erau toți din sat. Unii erau sași mai în vârstă, aduși cu autobuzul din satele din jur, iar cineva mi-a arătat un bărbat cu cei doi fii ai lui și care e dintr-un sat din apropiere, dar azi trăiește în Germania. Mai erau și membrii unei trupe de dans veniți dintr-un oraș din apropiere, trupă condusă de o femeie săsoaică și care a mai fost implicată în diferite proiecte în sat. La sfârșitul slujbei, lumea s-a adunat în curtea bisericii, a mai stat de vorbă, au dat mâna unii cu alții, și au mâncat prăjituri cu cafea, aduse de femeile de la biserică. Deși nu a durat mult, momentul a creat un spațiu ce a invocat timpuri de mult trecute, când erau mai mulți sași în sat, când biserica era plină, iar aceste întâlniri de duminică la amiază se întâmplau cu regularitate. Spațiu mai era, în mod particular, săsesc, marcat de folosirea limbii și de o atmosferă de amabilitate necondiționată extinsă tuturor celor din curte. Am întrebat-o pe femeia pe care o însoțeam dacă îi cunoștea pe toți acești oameni, și mi-a spus că nu îi știe personal, știe doar că sunt sași din zonă.

După ceva timp, mulțimea din curtea bisericii s-a revărsat înspre centrul satului, pregătit de sărbătoare. Stâlpul cu coroana era în mijloc, și după el, înspre sud, mai erau două corturi mari, unul adăpostind o fanfară a unui liceu din zonă. În partea opusă, mai aproape de biserică și de magazinul principal din sat, erau câteva standuri care vindeau bere și mâncare caldă (mici, cârnați). Mai era un mic stand ce vindea fructe și care, spre surprinderea mea, a avut foarte mare succes, și la cei bogați și la cei mai săraci, deși prețurile erau cam piperate. Din discuțiile din ziua de dinainte, am înțeles că organizatorii (comitetul bisericii, lucrând în colaborare cu administrația locală) au avut mare grijă să aducă doar vânzători care aveau actele în regulă, deoarece în anii trecuți au avut probleme cu amenzi iar vânzătorii au fost trimiși acasă, spre supărarea celor din sat. Pe locul în care s-a pregătit coroana cu o zi în urmă erau așezate două mese, cu o oală enormă cu cafea, cu apă și felii de cozonac pentru cei care participau la eveniment.

Mulțimea adunată în centrul satului nu mai era formată doar din sași. Bineînțeles, erau prezenți mulți sași – au mai venit și alții, tot cu autobuze din satele din jur – dar majoritatea oamenilor erau acum romi și români din sat. Erau cu toții – bogați, săraci, sași, romi, români – îmbrăcați frumos, în hainele lor bune, bărbații în cămăși sau bluze albe, pantaloni negri și

pantofi de oraș, iar femeile în rochii curate, colorate, pe care nu le-ar purta în mod obișnuit, într-o zi de muncă.

Sărbătoarea propriu-zisă a început cu o paradă a sașilor din sat îmbrăcați în costume tradiționale (câteva perechi doar), urmați de dansatorii îmbrăcați și ei, la rândul lor, în haine tradiționale. Au defilat pe o parte a străzii principale, pe melodiile germane ale fanfarei. Cele două trupe (una din sat și una dintr-un oraș) au dansat valsuri și polci pe muzica de fanfară. În tot acest timp, în jurul lor și al stâlpului, stăteau vreo zece copii, destul de aproape. Erau cu toții fie sași, fie germani, fie romi crescuți în plasament în familii germane, băieții în cămăși albe și pantaloni negri, iar fetele în rochițe bavareze trimise probabil de rude din Germania. Cu toții țopăiau și chițăiau nerăbdători. Pe margine, în jurul cercului de dansatori, o mulțime de spectatori, majoritatea ne-sași. După ce dansatorii s-au oprit din dans, iar băiatul special ales a început să se cațăre pe stâlp, spectatorii și-au trimis copiii care au invadat spațiul de sub coroană. Ajuns în vârful sacului, băiatul a recuperat un băț cu panglici și două săculețe, unul cu premiul său iar celălalt plin cu bomboane. A desfăcut sacul cu bomboane și le-a aruncat în jos, către copiii care le culegeau cu entuziasm și și le îndesau în gură și în buzunare. În timp ce băiatul se lăsa ușor în jos pe stâlp, să coboare, corul bisericii evanghelice a cântat imnul sașilor, în dialectul săsesc. Pentru cei care erau mai aproape de cor, majoritatea sași, părea să fie un moment special, emoționant – am văzut lacrimi în ochi și priviri pline de admirație îndreptate spre cei din cor. Pe partea opusă a cercului, am văzut părinți care își ajutau copiii să-și depoziteze bomboanele, în timp ce restul priveau, captivați de băiatul care aluneca în jos pe stâlp. Odată ce băiatul a ajuns cu bine la sol, toată lumea a aplaudat.

În următoarea jumătate de oră, dansatorii au dansat alte valsuri și polci în fața unui public împărțit în două: într-o parte sașii, în cealaltă romii. Am văzut mult mai puțini români în public decât mă așteptam să văd, dar am întâlnit câțiva bărbați români mai târziu, în zona standurilor cu mâncare și băutură, unde păreau să se simtă bine printre prieteni și vecini. După dansurile trupelor, orchestra a continuat să cânte cu mici pauze, iar bărbații și femeile care se ocupaseră de organizare au început să danseze și ei, în spațiul dintre stâlp și cele două mese cu cozonac și cafea. Cafeaua și cozonacul erau servite tuturor celor care treceau pe acolo, cu un amestec de generozitate și îngrijorare că unii – adică copiii romi care trăiau la marginea satului – ar putea „abuza” de ofertă și și-ar putea lua mai mult de o bucată de cozonac.

După aproximativ trei ore de sărbătorit, sașii veniți din alte sate au plecat cu autobuzul care i-a adus, iar localnicii au mai rămas timp de încă vreo două ore, la discuții și pahare de bere. Stâlpul a rămas în picioare încă vreo două luni.

Sărbătoarea s-a schimbat, evident, pe parcursul vieții celor care au luat parte la ea, iar amintirile despre cum fusese pe vremuri, și comparațiile cu ziua de azi, mi-au oferit o cale să discut despre schimbările prin care a trecut și satul și comunitatea sașilor. O femeie mai în vârstă, săsoaică, altfel foarte activă la biserică și în comunitate în general, mi-a spus că ea refuză să vină la Kronenfest. Într-adevăr, nu a venit. „Nu mai e frumos", mi-a spus. Am întrebat-o de ce, și mi-a spus că nu îi mai place, pentru că se vinde mâncare, băutură, nu mai e frumos cum era pe vremuri. Alții (sași și ne-sași) mi-au spus că li se pare că e mai degrabă un fel de târg, și nu o sărbătoare religioasă cum era pe vremuri. Bănuiesc că această teamă e un fel de comentariu asupra faptului că piața (și străinii de sat) au fost lăsați să intre într-o economie comunitară bazată în primul rând pe reciprocitate și pe munca în comun, și, de asemenea, asupra participării mai pronunțate a ne-sașilor, atât la pregătiri cât și la sărbătoarea propriu-zisă.

În 1991, după plecarea multora dintre sașii din sat, nu s-a mai organizat nici Ziua Coroanei. „Oamenii nu știau ce să facă," mi-a spus un sas de vreo 40 de ani, „nu mai știau la ce să se aștepte, așa că n-au mai făcut lucrurile pe care le făceau de obicei, pe vremuri." În 2005, preotul local, venit din Germania, după ce a aflat de sărbătoare din poveștile celor din sat, s-a hotărât să o reînvie, și ca o cale de a marca 750 de ani de existență a satului. După acel an, sașii rămași în sat au continuat să o organizeze. În 2005, a avut loc în locul cel vechi, lângă conac, iar mai apoi a fost mutată lângă școală și apoi în centrul satului.

Înainte de 1989, mi s-a spus, Ziua Coroanei era o sărbătoare mare care implica întreaga comunitate de sași din localitate. Nu am reușit să adun povești sau amintiri de dinainte de război; pentru toți, versiunea care a existat în timpul perioadei socialiste pare să se fi transformat în forma ideală, mitică a sărbătorii, așa cum ar fi trebuit să fie ea. Rolurile de gen erau strict împărțite, iar tinerii sași erau cei care trebuiau să aibă grijă de toate pregătirile, să aducă muzicanți și să îi hrănească cu mâncare adusă de-acasă, să pregătească coroana și întreg spațiul de sărbătorire.

În mod ciudat, toți cei cu care am vorbit despre sărbătoare și cum era ea înainte de 1989 (sași, români, romi) sfârșeau prin a povesti de fapt despre locul de desfășurare a sărbătorii: conacul, pajiștea, cercul de dans înconjurat de castani, special plantați pentru asta. Am văzut mai puțină nostalgie legată de evenimentul în sine și mai multă legată de posibilitatea de a folosi acel spațiu, de utilizarea lui. Clădirea conacului era de fapt pe vremuri transformată în căminul cultural al satului, și era un spațiu comunitar (deși un instrument al statului socialist), un spațiu care era deschis celor din sat și pentru alte feluri de sărbătoriri cum ar fi dansuri și nunți. Conacul e acum o casă de oaspeți iar pajiștea, deși nu e

îngrădită, e păzită de cei care au grijă de conac și care îi alungă pe toți cei care își petrec timpul acolo (în mare parte copii și adolescenți, fiind singurul loc cu recepție mai bună pentru telefoanele mobile). Pajiștea și conacul nu mai sunt spații comunitare—au devenit un spațiu închis și neinteligibil. O femeie romă mi-a zis, râzând, că singura dată când a văzut interiorul renovat al conacului a fost la televizor, deși trece pe lângă clădire aproape în fiecare zi, înspre terenul unde cultivă porumb.

De fiecare dată când comparau prezentul sărbătorii cu trecutul ei, sașii cu care am vorbit foloseau o retorică a improvizației, a descurcatului, a peticelii. Sărbătoarea rămâne aceeași, într-un fel, pentru că se desfășoară în fiecare an, iar oamenii au grijă de ea improvizând, găsind soluții care sunt posibile în condițiile date. Pe vremuri, fetele tinere erau cele care făceau coroana, nu femeile măritate, dar cineva trebuie să o facă; în același fel, pe vremuri erau destui tineri sași să umple spațiul de dans cu propriile dansuri coregrafiate, nu era nevoie să se aducă o trupă din afară sau să se folosească o trupă locală în care jumate din membrii nu erau sași; acum, cel mai vrednic băiat sas din sat, cel care se va urca pe stâlp, nu mai e sas, biserica trebuie umplută cu oamenii veniți din alte sate, coroana plasată în alt loc, și până și cadrul de fier al coroanei a trebuit să fie refăcut în 2005, pentru că nu reușeau să îl găsească pe cel vechi.

Asta nu înseamnă că sașii implicați în organizarea evenimentului nu se vedeau ca neavând posibilitatea de a face niște alegeri. Au fost discuții despre standurile de mâncare și băutură, dacă să fie permise sau nu. Concluzia a fost că asta vor oamenii, toți oamenii din sat – o recunoaștere a faptului că acum spațiul public în care se ține sărbătoarea este, într-un fel, un spațiu împrumutat, iar dreptul de a-l folosi pentru o sărbătoare definită ca fiind săsească nu poate să vină fără anumite concesii. De asemenea, majoritatea sașilor prezenți la sărbătoare – tineri și bătrâni – nu au purtat hainele lor tradiționale, ceea ce ar fi fost inimaginabil în urma cu câteva decade. Când o femeie în jur de 40 de ani și-a propus să le convingă pe toate celelalte să își poarte costumele lor săsești – pe care toate le aveau acasă în dulap – s-a lovit de râsul și refuzul acestora. Femeile au preferat să poarte haine moderne, frumoase, aduse unele tocmai din Germania.

Discuție

Pentru sașii care au luat parte la Ziua Coroanei, autenticitatea și conotațiile de continuitate atașate ei au rămas localizate în însăși existența evenimentului și în forma sa aproximativă: coroana, pregătirea ei, slujba de la biserică, urcatul pe stâlp, dansul. Insistența comunității sașilor de a reînvia și menține sărbătoarea anuală era o afirmare a propriei

existențe și continuități, cu toate concesiunile, adaptările și incongruențele cu care au avut de-a face. Munca de a trasa și a negocia tot felul de granițe de includere și excludere pe timpul evenimentului (și a pregătirii lui), de a rezolva tot felul de confuzii și tensiuni nu e decât o altă versiune, mai publică, a muncii culturale pe care participanții o fac în viața lor de zi cu zi.

Astfel, Ziua Coroanei a servit, pentru toți cei din sat și în special pentru participanți, ca o modalitate de a învăța despre și de a reflecta asupra relațiilor etnice din sat, despre dinamicile lor recente, și în același timp, a fost o modalitate de a le performa și de a le modela.

Faptul că ne-sașilor li s-a permis să facă parte din pregătirile pentru sărbătoare, să fie parte centrală din acest eveniment, în diverse roluri, făcându-li-se anumite feluri de „loc" a fost o cale de a reflecta asupra și de a controla marginile din ce în ce mai poroase – dar durabile – ale lumii săsești, ale *specificului săsesc* și ale drepturilor de a face parte din ea. Femeile române căsătorite cu sași, convertite la religia evanghelică și care erau dedicate creșterii copiilor lor ca sași erau acceptate în roluri asemănătoare celorlalte femei săsoaice (cu diferența că ele totuși nu vorbeau dialectul). La momentul căsătoriei lor (în anii 1990), lumea a fost destul de revoltată, atât rudele lor române cât și cele săsoaice, dar dezaprobarea a fost curând depășită. Fata romă care dansa în trupa de dansuri săsești a fost acceptată într-un rol care ar fi fost rezervat exclusiv fetelor săsoaice, dar în același timp i se reamintea, constant, cât de inconfortabilă e de fapt poziția ei. A fost acceptată în grup nu doar pentru că era devotată grupului de dans și învăța bine la școală, ci și pentru că era un anumit fel de romă: dintr-o familie mai veche în sat, locuia în centrul satului și nu era săracă. Pentru băieți, lucrurile decurgeau un pic mai ușor, și erau acceptați fără probleme: mulți dintre cei care au ajutat la pregătiri nu erau sași, dar aveau legături de muncă sau rudenie cu sașii implicați în eveniment.

Aceste excepții și lărgirea drepturilor de a participa la ceva ce până nu demult fusese exclusiv săsesc se leagă pe de-o parte de o înțelegere mai pronunțată a identității și a lumii săsești ca o chestiune ce ține de cultură expresivă, de folclor, și pe de altă parte de schimbări în ceea ce privește relațiile etnice și definirea însăși a categoriilor etnice din sat.

A înțelege *specificul săsesc* ca ținând nu neapărat de o realitate socială, ci de anumite produse culturale (costume, muzică, dansuri, tradiții) e un fenomen caracteristic modernității și nu e unic acestui context. Cu toate acestea, l-am observat, din ce în ce mai mult, ca parte din diverse eforturi de a prezerva sau salva moștenirea locală săsească și din ceea ce am putea numi antreprenoriat cultural (turism cultural, evenimente culturale în regiune). Trupa de dans din sat și cea din oraș fac parte din această tendință și dintr-o tradiție de trupe folclorice din

perioada socialistă, când apartenența la un grup etnic devine mai puțin importantă decât idea de a-l reprezenta într-un context național.

La nivel local, a face loc pentru ca alții să poată participa în *specificul săsesc* a exprimat schimbări în socialitate și în formele acceptabile de interacțiune, relaționare și înrudire. Românii și romii erau acum acceptați ca parteneri de relație sau căsătorie, pentru majoritatea sașilor, cu condiția să „merite", adică să fie muncitori, modești, și să aibă o istorie de relații sociale și prietenii cu alți sași. Femeile ne-săsoaice căsătorite cu sași aveau mai mult de lucru: ele trebuiau să se convertească la religia evanghelică și să participe la activitățile bisericii. Acceptarea bărbaților ne-sași în familiile săsești părea mai puțin problematică, deoarece copiii erau crescuți cel mai probabil vorbind dialectul săsesc (învățat de la mamă) și învățau să se considere sași.

Sărbătoarea a fost restructurată în așa fel încât să permită, din nou, participarea ne-sașilor în anumite poziții și roluri. Am menționat deja faptul că au fost acceptate standurile cu mâncare și băutură pentru cei care așteptau mâncare și bere (majoritatea ne-sași), iar dulciurile aruncate din vârful stâlpului erau gândite și ca un fel de favoare specială făcută tuturor copiilor din sat, și mai ales copiilor romi săraci care nu și-ar fi permis atâtea bomboane în mod normal.

Dar, Ziua Coroanei nu a fost produsă, imaginată și realizată doar de sași și doar ca o sărbătoare săsească. A o trata în acest fel – ceea ce am făcut și eu într-o oarecare măsură – înseamnă să îi ignorăm natura sa co-construită, să privilegiem și să naturalizăm o viziune care aduce în prim plan doar continuitățile și o anumita versiune a ordinii sociale. Ziua Coroanei a fost un act social la care a participat tot satul, iar transformarea sa nu a fost doar rezultatul muncii sașilor organizatori sau al unor forțe sociale istorice invizibile, ci a fost și rezultatul muncii tuturor ne-sașilor care au ales să participe sau nu, au fost excluși sau orientați înspre anumite roluri, le-au refuzat, acceptat sau transformat, și așa mai departe.

În primul rând, pentru ne-sași (români și romi), Ziua Coroanei nu era Kronenfest ci simplu ziua coroanei, ori „la coroană". Pentru romii mai săraci, care locuiau la marginea de sud a satului, evenimentul erau o întrerupere a cotidianului și o realocare a spațiului cotidian al străzii. În mod normal, erau excluși din acest spațiu; prezența lor aici se aștepta să servească unui anumit scop: în drum spre muncă, în drum spre magazin, spre casele oamenilor pentru a le vinde fructe de pădure sau ciuperci. Spațiul nu era, în ceea ce-i privea, pentru discuții, bârfe, stat, plimbat sau joacă; copiii, mai ales, erau goniți fără remușcări înapoi înspre partea lor de sat. Prezența lor în acest spațiu de Ziua Coroanei, într-o postură ce inspira respect – haine frumoase de duminică, cheltuind bani și consumând mâncare și

băutură alături de ceilalți din sat – era o cale de a întrerupe acea realitate de zi cu zi precum și așteptările care veneau odată cu ea, de a repeta, de a încerca posibilitățile și semnificațiile atașate condiției de a fi sărac și rom în acest sat. Forțarea în anumite roluri – ca privitori de pe margine, ne-participând la dansurile pe muzică germană de fanfară, prinzând și culegând bomboane – a fost primită, așa cum a arătat fotografia cu care am început, cu o critică exprimată prin corpuri: serioase, ursuze, neimpresionate. Ignorați sau dați la o parte în viața de zi cu zi, ei au forțat întreg satul să le recunoască existența și demnitatea umană și, în același timp, și-au exprimat dorințele și viziunea pentru mobilitate socială și progres al comunității, așa cum au făcut-o deja, deținând diverse bunuri de consum, construindu-și case, și, mai ales, înființând o proprie casă de rugăciuni în partea lor de sat.

În același timp, am fost uimită de cât de puțini români au participat la sărbătoare și cât de marginali au părut să fie, prin propria lor alegere. Am observat câțiva români mai bogați (și oficialități ale comunei) care au participat și s-au așezat la umbră, într-unul dintre corturi, câțiva bărbați care mâncau și beau bere la marginea drumului, și câțiva părinți care și-au adus copiii, probabil pentru aruncatul bomboanelor. Dar, în ansamblu, ei păreau să aibă un rol mai rezervat și decât sașii și decât romii, dând impresia că nu aveau nevoie de această sărbătoare sau nu aveau să fie incluși în ea, la fel cum și recunoșteau legitimitatea prezenței sașilor în identitatea satului dar nu simțeau nevoia să participe la ea. Nu era o contestare deschisă sau directă a evenimentului, a legitimității sau semnificației ei. Interpretez această toleranță ca un semn de siguranță politică ce se trage din experiența de a fi o majoritate în sat, sprijinită de statul național și de toată infrastructura sa practică, și de a nu se simți amenințați de istoria sau prezența sașilor în acest spațiu. O văd ca un semn al faptului că balanța demografică și politică s-a înclinat ireversibil înspre români, care acum dețineau cele mai mari suprafețe de pământ din sat (și cele mai productive), s-au mutat în fostele zone săsești ale satului și dominau din punct de vedere lingvistic spațiul fizic al satului. Migrația sașilor a reușit ceea ce nu au reușit decenii de naționalism românesc de stat.

Când am încercat să vorbesc despre Ziua Coroanei cu românii (le-am pus întrebări mai ales înainte, să văd dacă o așteaptă), nu am reușit să scot mare lucru. Oamenii nu mi-au spus că o să meargă, însă mai toți mi-au explicat, cu multe amănunte, ce urma sa aibă loc. În alte discuții cu românii din sat, Ziua Coroanei era menționată pe scurt, ca parte din moștenirea satului, într-o enumerare ce mai includea biserica evanghelică de secol 14 și conacul, ambele atracții turistice. Transformarea lor în moștenire – moștenirea satului – le golea de semnificația etnică actuală și le transforma în niște semne ale unei culturi pe cale de

dispariție (și care avea nevoie să fie salvată) și de care ar putea și ar trebui să beneficieze întregul sat.

Lipsa contestării directe a evenimentului din partea românilor din sat era legată de diminuarea dramatică a dominației demografice și politice a sașilor (și care nu mai erau o amenințare) și de faptul că prezența lor în sat, continuarea ei, era un avantaj practic clar pentru sat (locuri de muncă, investiții în turism, oportunități de migrație de muncă în Germania).

Ziua Coroanei, deși era imaginată oficial ca fiind o sărbătoare a sașilor, era, într-un fel, și despre ceea ce înseamnă să fii român sau rom în acest sat, despre cum s-a schimbat acest lucru sau cum ar putea să se schimbe. Dar, în același timp, plecarea unei părți considerabile din populația săsească i-a forțat pe sașii care au rămas să își regândească și reînțeleagă identitatea săsească nu doar în relație cu realitățile locale transformate, ci și cu consătenii lor care au plecat. M-am așteptat ca diaspora săsească plecată din sat să joace un rol mai important în sărbătoare, să se reîntoarcă în sat pentru eveniment (și nu peste o lună mai târziu), să se implice în gestionarea a tot felul de chestiuni legate de autenticitate, și așa mai departe. Într-un fel, nu ar fi trebuit să mă surprindă: majoritatea sașilor care au rămas sunt implicați profund în realitatea socială locală, se înțeleg ca trăind în și făcând parte din sat și din cauza aceasta au și rămas. Acest lucru, și implicarea în menținerea sărbătorii coroanei reflectă alegerea lor de a nu pleca, de a nu emigra, iar acest lucru este o parte importantă a identității lor. Câțiva dintre sașii din sat s-au reîntors în sat după câțiva ani petrecuți în Germania, unde au spus că au știut că nu se vor simți niciodată ca acasă. Când i-am întrebat de ce s-au întors, mi-au vorbit de imposibilitatea de a lucra și a-și câștiga existența independent (cum o făceau în sat) și mai ales de rudele și prietenii pe care i-au lăsat în urmă, în sat. Când vorbeau despre cei care totuși au plecat și au rămas, una dintre temele recurente era că cei plecați s-au rupt de realitatea din sat. O săsoaică mai în vârstă, cu rude plecate în Germania, mi-a spus că e convinsă că cei care au plecat, mai ales dacă nu vin în vizită în fiecare an, cred despre cei care au rămas că sunt blocați în trecut, sunt niște înapoiați, nu au mai evoluat nici în ceea ce privește tehnologia sau obiectele de consum, așa că tot trimit acasă tot felul de aparate depășite de care nimeni din sat nu are de fapt nevoie. Pentru sașii din sat, Ziua Coroanei era, atunci, o sărbătoare nu a sașilor în general, ci a sașilor care au rămas, care au acceptat și s-au descurcat cu realitățile prezentului.

Gânduri de final

Ca să mă reîntorc mai sistematic la întrebările pe care le-au adus în atenție la începutul lucrării, Ziua Coroanei a avut nevoie din ce în ce mai mult să se bazeze pe participarea ne-saşilor atât la pregătirea cât și la desfășurarea festivităților, un fel de recunoaștere publică, o performare și o negociere a realităților sociale schimbate din sat. În timp ce a fi sas și-a păstrat o mare parte din conotațiile sale de privilegii, acces la mai multe posibilități și proprietatea simbolică asupra satului, includerea unor ne-saşi într-un eveniment până nu demult în mod exclusiv săsesc arată extinderea simbolică a acestui domeniu și înspre oameni care nu sunt și nu se identifică ca saşi.

Cu toate confuziile, tensiunile și transformările, Ziua Coroanei a rămas un fel de ritual comunitar care, cel puțin ca intenție, a repetat și a reafirmat un etos comun, o dedicație față de integritatea comunității săsești și față de o anumită ordine a rolurilor de gen în această comunitate. De asemenea, a afirmat și a interpretat continuitatea comunității săsești locale ca reprezentare a legitimității unei anumite ordini etnice, saşii fiind considerați legitimi din punct de vedere istoric, autorizați să ocupe și să folosească spațiul public, și romii fiind considerați marginali si tolerați. În același timp, aceste confuzii, tensiuni și transformări au reflectat și au oferit oportunități reînnoite pentru alte schimbări în modul în care operează această ordine, și posibil chiar și a însăși ordinii, prin tulburarea granițelor și identităților etnice și a drepturilor de participare. O fată romă, într-un costum popular săsesc, dansând la o sărbătoare săsească ar fi fost de neimaginat acum 20 de ani, dar cu toate acestea era posibil în 2011, oferindu-i acelei fete mai mult spațiu de manevră pentru propria agentivitate și propriile acțiuni, reflectând transformări și o amplitudine crescută a semnificației etnicității rome sau săsești. Semnificația etnicității românești pare să fi fost mai puțin afectată: atitudinea mai detașată a românilor față de sărbătoare era legată de dependența mai redusă față de contextul local, ceea ce îi arăta, de fapt, puterea pe care o avea în acest context local. Nu e o coincidență, atunci, că – din motive foarte diferite – nu sunt sărbători românești sau rome care să ocupe spațiul public al satului în același fel.

Ce spune această poveste despre etnicitate? O abordare etnografică, ce se bazează pe situații particulare și încearcă să le înțeleagă prin lentila logicii sociale locale este un argument pentru o înțelegere a etnicității ca având contingență locală, cu o stabilitate și un potențial de schimbare care e legat strâns de evenimentele, situațiile și actorii locali, și nu (doar) de politici naționale, comunități imaginate sau categorii abstracte. Ne permite să o vedem ca proces, mai precis unul de rezolvare și de ordonare a lumii cu consecințe sociale și materiale, un proces cu final deschis.

Bibliografie

Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown, and Co.

Brandes, Stanley H. 1988. *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Garcia Canclini, Nestor. 1993. *Transforming Modernity: Popular Culture in Mexico*. Austin: The University of Texas Press.

Guss, David M. 2000. *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.

Hartigan, John. 1999. *Racial Situations: Class Predicaments of Whiteness in Detroit*. New Jersey: Princeton University Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.

Lattanzi, Debra. 2011. *Beyond the Borderlands: Migration and Belonging in the United States and Mexico*. Berkeley: University of California Press.

Levitt, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.

Schiltz, Anne. 2009. *Les Institutions de Voisinage en Transylvanie*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.

Striffler, Steve. 2007. „Neither Here Nor There: Mexican Immigrant Workers and the Search for Home." *American Ethnologist* 34 (4): 674-688.

Șandru, Dumitru. 2000. *Reforma Agrară din 1945 în România*. București: Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului.

Turner, Victor .W. 1979. *Process, Performance, and Pilgrimage. A Study in Comparative Symbology*. New Delhi: Concept Publishing Company.

Verdery, Katherine. 1983. *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change*. Berkeley: University of California Press.

Verdery, Katherine. 2003. *The Vanishing Hectare: Property and Value in Postsocialist Transylvania*. Ithaca: Cornell University Press.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature* (1978 ed.). Oxford: Oxford University Press.

Succesul Forumului Democrat al Germanilor din România la Sibiu: un caz de reziliență urbană?[1]

Dragoș Dragoman

Succesul electoral al Forumului Democrat al Germanilor din România (FDGR) la Sibiu este unul dintre cele mai neașteptate evenimente politice, regionale dar și naționale, înregistrate după 1989. Capacitatea unei mici asociații culturale, reprezentând o minoritate etnică redusă numeric, de a colecta un număr semnificativ de voturi și de a controla politica locală pentru o perioadă lungă, depășește sfera unui succes accidental, a unui banal fapt divers. Strategiile electorale puse în joc, permanența și consistența FDGR în politica locală și județeană, dar și incapacitatea sa de a depăși limitele unui anumit model cultural zonal și de a replica succesul sibian în alte județe cu profil de dezvoltare asemănător (Brașov, Timiș, poate mai puțin Bistrița-Năsăud), toate aceste lucruri au ridicat numeroase întrebări. Care sunt mecanismele fine ale unui filo-germanism fără germani în România? (Cercel 2015**)** Cum ar fi arătat relațiile etnice locale dacă ponderea minorității germane ar fi fost mult mai mare? Cum reușește FDGR să colecteze voturi dincolo de bariera etnică, lucru pe care Uniunea Democrată a Maghiarilor din România (UDMR) de obicei nu îl poate face? Este succesul FDGR rezultatul electoral unei emoții, anume expresia unei nostalgii, sau este un vot rațional? În acest ultim caz, este el un răspuns la oferta inconsistentă a partidelor românești sau „investiția" într-o (posibilă) dezvoltare locală, realizată într-un moment acut, de criză profundă?

Cum era de așteptat, ținând cont de impactul public al unui succes FDGR la Sibiu, „oraș săsesc fără sași", o serie de explicații s-au concentrat asupra utilizării stereotipurilor favorabile comunității germane în strategia politică și în mecanismul psihologic al transformării lor în opțiuni electorale (Stroe 2011; Zamfira și Dragoman 2009; Dragoman 2015). Astfel, imaginea favorabilă a sașilor a reprezentat o garanție suficientă pentru „aventura" politică de a alege un primar din rândul candidaților FDGR, cel puțin în 2000, când FDGR a câștigat pentru prima oară funcția de primar al orașului Sibiu (Dragoman 2005). Ulterior, votul etnic bazat pe stereotipuri favorabile pare să fi fost întărit, dacă nu chiar înlocuit, de votul util (de tip *economic voting*) în 2008, când candidatul FDGR și primar în

[1] Doresc să le mulțumesc Andreei Zamfira și lui Aurelian Giugăl, precum și editorilor volumului, pentru comentariile și sugestiile lor.

funcție putea culege roadele unor investiții anterioare, ce au culminat cu marele eveniment cultural reprezentat de Sibiu – Capitală Culturală Europeană 2007 (Dragoman 2013).

Oricât de atractive ar fi aceste explicații culturale, pe care le vom susține de altfel aici în construirea unui model explicativ pentru succesul FDGR la Sibiu și pentru limitarea sa la contextul local, ele nu acoperă suficient de bine motivațiile utilitare, fundamentate rațional, ce stau la baza votului economic. Retrospectiv, votul economic poate fi înțeles ca recompensa pe care performanța unui actor politic o primește, dar el poate fi înțeles și prospectiv, ca investiție cu risc în situații de mare incertitudine, așa cum era și cazul Sibiului în 2000. Astfel, alegerea FDGR era drumul (posibil) ce ar fi dus la dezvoltare locală și la consolidarea democrației locale, în contrast cu alternativa favorizată de alți alegători în 2000. Confruntați cu serioase probleme economice și sociale după măsurile de reformă adoptate de guvernele formate de Convenția Democratică din România (CDR) și Partidul Democrat (PD) începând din toamna anului 1996, numeroși alegători au susținut Partidul România Mare (PRM) ca alternativă la Partidul Democrației Sociale din România (PDSR), care guvernase în perioada 1992-1996. Alegerea diferită a sibienilor poate fi explicată ca măsură specifică rezilienței locale, ca efort de supraviețuire și transformare a structurilor sociale, ca răspuns la situații limită, generate de schimbări sociale bruște și profunde. Vom reveni la acest aspect al rezilienței urbane ca parte a explicației succesului FDGR la Sibiu, nu înainte de a trece în revistă dimensiunile succesului electoral și politic la Forumului și de a explora perspectiva etno-culturală, adică transformarea stereotipurile etnice favorabile etniei germane în voturi.

Succesul FDGR la Sibiu: o perspectivă longitudinală

Anecdotic, succesul FDGR la Sibiu începe în 2000 chiar cu pierderea unui mandat de consilier local. Din lipsa candidaților (sau din aparenta inutilitate a demersului politic), FDGR a propus pentru Consiliul Local (CL) Sibiu o listă de șase candidați, în condițiile în care în 2000 CL Sibiu cuprindea 25 de mandate. Primul pe listă era chiar Klaus Johannis, candidatul Forumului la funcția de primar. Prin victoria sa în turul doi al alegerilor, Johannis a eliberat un loc pe lista depusă pentru alegerea CL de către FDGR. Locul însă nu a putut fi ocupat, din lipsa unui membru FDGR, și a fost atribuit PDSR. Lipsa acelui candidat suplimentar pe lista FDGR arată de fapt surpriza Forumului German la alegerile din 2000, când a devenit al doilea partid în CL și a câștigat mandatul de primar. Ulterior, ponderea voturilor favorabile FDGR devine mult mai mare, iar mecanismele electorale diferite. Tabelul de mai jos arată evoluția performanței Forumului la alegerile locale, comparând rezultatele

obținute în cele trei competiții locale, pentru alegerea primarului, a Consiliului Local și a Consiliului Județean.

Tabelul 1: Voturi și mandate pentru FDGR pe plan local, 2000-2016

	Consiliul Local Sibiu		Consiliul Județean Sibiu		Primăria Sibiu	
	Voturi (%)	Mandate	Voturi (%)	Mandate	Voturi (%)	Mandate
2000	16,84	6/25	9,09	4/39	33,10 Tur 1	---
					69,18 Tur 2	1
2004	60,43	16/23	28,39	11/33	88,70 Tur 1	1
2008	53,23	14/23	24,58	9/32*	83,26 Tur 1	1
2012	55,14	15/23	24,70	9/32	77,98**	1
2016	46,54	12/23	19,41	8/33	57,12**	1

* În anul 2008, FDGR a câștigat și președinția Consiliului Județean Sibiu.

** În 2012 și 2016, alegerile pentru primarii localităților au fost organizate într-un singur tur.

Sursă: Autoritatea Electorală Permanentă și Biroul Electoral Central.

Așa cum se poate vedea în tabelul de mai sus, performanța FDGR este relativ constantă, doar cu o scădere în 2016, când Klaus Johannis nu a mai fost președintele Forumului și candidatul acestuia la funcția de primar al Sibiului. Chiar și așa, dinamica succesului este ceea ce surprinde, anume sprijinul de care se bucură Forumul în 2004. Aici poate fi vorba de combinarea excepțională a unor factori favorabili, de o întărire a stereotipurilor etnice pozitive prin performanța administrativă, constituirea unui enorm stoc de resurse electorale ce vor putea fi folosite de-a lungul ciclurilor ulterioare. Așa se poate explica și succesul transferului de imagine realizat de către Klaus Johannis către Martin Bottesch, președintele CJ Sibiu din 2008 sau către Astrid Fodor, candidatul FDGR și primar al Sibiului în 2016. Mai mult, acest stoc electoral constituit în perioada 2000-2004 în oferă Forumului majoritatea absolută neîntreruptă în CL Sibiu.

Succesul Forumului nu trebuie văzut însă izolat. Deși există un efect de contagiune regională favorabil FGDR, performanța sa relativ redusă îl menține în limitele categoriei partidelor mici, cu implantare electorală strict regională sau locală (Dragoman 2011a). În 2008, de exemplu, în ciuda stocului electoral constituit în perioada anterioară, FDGR nu reușește să câștige decât 10 mandate de primar. Dintre acestea, excluzând municipiul Sibiu, doar 2 sunt în orașe (Cisnădie și Avrig) și ambele orașe sunt apropiate geografic de Sibiu. Restul mandatelor de primar, obținute în județele Caraș-Severin și Satu-Mare, sunt toate în

mediul rural. La fel se întâmplă și în privința mandatelor de consilieri locali. Din totalul de 79 de mandate, cu excepția celor din orașele din județul Sibiu, cele mai numeroase sunt mandatele de consilieri locali în localități rurale din Bihor, Brașov, Caraș-Severin, Mureș, Satu-Mare (Zamfira 2012).

Comparația cu UDMR este și mai relevantă pentru estimarea cât mai corectă a ponderii electorale a FDGR. În primul rând, în reprezentarea națională, UDMR depășește constant pragul electoral necesar accesului în parlament. Numărul deputaților, deși în scădere datorită scăderii numărului etnicilor maghiari (Andreescu 2005), variază între 29 și 22, iar cel al senatorilor între 12 și 9. În aceeași perioadă, FDGR a avut un singur deputat, anume cel care deține mandatul de reprezentare a minorității germane. În România, minoritățile etnice sunt reprezentate în Camera Deputaților dacă performanța lor electorală este semnificativă, adică scorul lor electoral depășește o fracție dată din coeficientul electoral. Mandatul aferent este atribuit partidului minorității etnice în județul unde acesta deține cea mai bună performanță electorală. Pe plan local, diferențele dintre UDMR și FDGR apar ca fiind chiar mai mari. Deși saltul FDGR în preferințele electorale pentru CJ Sibiu între 2000 și 2008 pare impresionant (de la 14915 voturi, reprezentând 9,09 %, la 56977 voturi, reprezentând 28,39 %), performanța sa electorală rămâne relativ modestă când este comparată cu cea a UDMR. În 2008, anul cu cea mai bună reprezentare locală pentru FDGR, partidul etnicilor maghiari avea 4 președinți de consilii județene, 184 de primari, 2195 de consilieri locali și 89 de consilieri județeni (Zamfira 2012). Trebuie, drept urmare, să căutăm să explicăm nu doar motivația alegerii reprezentanților unei mici etnii minoritare, ci și stricta delimitare teritorială a voturilor favorabile, ce transformă FDGR într-un adevărat partid regional în România (Dragoman 2011a).

Rolul stereotipurilor etnice în explicarea succesului FDGR

Așa cum menționam mai sus, stereotipurile favorabile germanilor ar putea fi explicația cea mai facilă pentru succesul FDGR, dacă mecanismul de transformare a stereotipurilor favorabile în opțiuni electorale favorabile ar fi ușor de delimitat. Deși doar parțială, explicația bazată pe mecanismul psihologic al conversiei stereotipurilor în preferințe electorale este importantă. Ea este legată de modelul psihologic al Școlii sociologice electorale de la Michigan (modelul identificării partizane), în care alegătorii se identifică cu partidele și candidații în funcție de valorile ideologice și de caracteristicile pe care aceștia le reprezintă, cu diferența că aici nu este vorba de partide politice ideologic stabilizate, ci de comunități multietnice (Dragoman și Zamfira 2008). Astfel, alegătorii îi preferă pe acei

candidați care se identifică cel mai bine cu valorile comunității locale, de unde apare și posibilitatea votului non-etnic. Dacă există un specific local, determinat de valori locale, atunci candidații preferați sunt cei care le întruchipează cel mai bine.

Lăsând la o parte problema mai complicată a specificului local (deși există unele elemente care atestă cel puțin parțial acest specific în cazul Sibiului) (Dragoman 2007a), candidații FDGR au fost preferați în 2000 – 2004 pentru că imaginea lor politică era cea mai apropiată de o serie de caracteristici puternic valorizate. Atât din datele Barometrului Relațiilor Etnice (ediția 2002) (Bădescu, Kivu și Robotin 2005), cât și din rezultatele sondajelor de opinie realizate de către Departamentul de Științe politice al Universității „Lucian Blaga" din Sibiu (ediția 2004), caracteristicile specifice sașilor (germanilor, în versiunea BARE) denotă că ei sunt sunt civilizați, cinstiți, muncitori și inteligenți (Zamfira și Dragoman 2009). Mai mult, sașii din Sibiu, ca și germanii din România în general, sunt printre cele mai respectate comunități (Dragoman 2005). Diferența constă în ponderea acestor caracteristici favorabile grupului etnic, respondenții din Sibiu fiind mult mai convinși de influența politică de care se bucură etnicii germani decât respondenții români la nivel național. Această diferență va fi, în cuprinsul prezentului capitol, punctul de plecare pentru o încercare de explicare a alegerii FDGR pe baze raționale, dincolo de stereotipurile favorabile. Rămânând în sfera de explicații legate de stereotipurile favorabile, ceea ce pare să conteze este relația simbolică pe care minoritatea germană, respectiv sașii din Sibiu, o au cu spațiul mai larg al Europei centrale. Altfel spus, alegerea Forumului este un act simbolic de afirmare a unei identități distincte, bazată pe caracteristici puternic valorizate, dar diferită. Candidații Forumului nu doar că se identifică cel mai bine cu valorile locale, dar aceste valori sunt un element definitoriu pentru apartenența la un spațiu de civilizație european. Acest lucru se întâmplă și în cazul Transilvaniei, care este adesea văzută din interiorul său ca o arie culturală distinctă de restul provinciilor României, cu valori mai apropiate de spațiile de civilizație central și vest-europene, la limita și în afara spațiului balcanic (Botea-Coulaud 2012; Mitu 2012). Argumentele de acest gen, aduse de diferiți autori implicați în dezbaterea deschisă de revista clujeană *Provincia,* legate de specificul cultural regional ca spațiu de coexistență a culturilor, limbilor și religiilor, de deschidere spre valorile central-europene, au fost folosite în 2003 chiar pentru redactarea unui *Memorandum* privind regionalizarea României (Dragoman și Gheorghiță 2016). Transilvania era îndreptățită, alături de alte provincii din componența României, la o formă mai accentuată de autonomie tocmai datorită unui specific cultural ce trebuia păstrat și valorificat.

Mai târziu, desemnarea Sibiului drept Capitală Culturală Europeană în 2007 poate să fi întărit acest argument identitar (Dragoman și Vasiliu 2008). În anul aderării României la Uniunea Europeană, Sibiul relua în mod simbolic o legătură de civilizație cu Europa occidentală, prin candidatura sa comună cu Luxemburgul. Acest lucru era posibil și datorită strategiei identitare a Luxemburgului, care încerca în 2007 să integreze în programul său cultural teritorii care au aparținut, real sau simbolic, spațiului său de civilizație (Dragoman și Vaesken 2015). Era vorba, desigur, de teritoriile pierdute de-a lungul secolelor de Ducatul de Luxemburg în favoarea vecinilor săi mult mai puternici (Franța, Germania și Belgia), dar și de teritoriile colonizate în Evul Mediu de coloniști plecați de pe malurile Rinului, Mosei si Mosellei, precum sașii care au ajuns în zona orașului Sibiu de astăzi. Simbolic, Sibiul revenea la o legătură „naturală", la o apartenență cultural-identitară, dar și politică, odată cu integrarea deplină a României în Uniunea Europeană. Zidurile cetății nu mai erau apărate, ca în secolul al XV-lea, de principii de Luxemburg, ci de solidaritatea Uniunii Europene.[2] Sibiu – Capitală Culturală Europeană 2007 punea capăt tragediei Europei centrale, care se afla după cel de-al Doilea Război Mondial într-o situație de inconsistență identitară foarte dureroasă: politic în est, geografic în centru, cultural în vest (Kundera 1983).

Factorii contextuali și succesul FDGR: alternativa partidelor mici în contestarea sistemului de partide consolidate

Explicațiile succesului FDGR pe baza stereotipurilor etnice favorabile sunt însă limitate de răspândirea geografică a voturilor în municipiul Sibiu și de dependența de contextul anului 2000. Mai mult, discuția poate fi purtată și asupra gradului de apreciere favorabilă a alterității în comunități multietnice, unde ponderea și rolul istoric al grupurilor în interacțiunea comunitară joacă un rol foarte important. Nu trebuie uitată interacțiunea mai puțin amiabilă dintre români și sași în Sibiul austro-ungar, când comunitatea etnicilor români se afla în situații politice, sociale și culturale (instituționale) defavorabile (Dragoman 2007b). La fel, relațiile dintre cele două grupuri etnice sunt complet diferite în timpul și după cel de-al Doilea Război Mondial, alternanța dintre dominație și dominare fiind dureros resimțită de ambele părți. După 1989, o pondere semnificativ mai mare a etnicilor sași ar fi transformat piața rezidențială și piața muncii, având probabil consecințe asupra felului în care stereotipurile etnice ar fi fost re-valorizate politic.

[2] Sigismund de Luxemburg (1368-1437), principe elector de Brandenburg, rege al Ungariei, Croației, Boemiei, Germaniei și Italiei, împărat al Imperiului Roman de Neam German, a fost direct interesat de consolidarea sistemului de fortificații ale orașului Sibiu, pe care le-a inspectat personal.

Cum nu există o teorie confirmată a transferului de valori etnice în preferințe electorale ca mecanism psihologic cert, efortul pe care îl facem trebuie să depășească cadrul teoretic limitat al rolului favorabil jucat de stereotipuri. Contextul național și local pot fi în concurență cu explicația psihologică a stereotipurilor, mai ales atunci când cea din urmă nu poate da un răspuns satisfăcător la comportamentul electoral diferit în Sibiu și în Brașov. Într-adevăr, Sibiul și Brașovul formează în geografia socio-culturală a României una din ariile geografice cele mai omogene din punct de vedere al nivelului de dezvoltare urbană și rurală, al compoziției etnice a populației și al specificului folosirii terenului agricol. În concepția lui Dumitru Sandu, distribuția ecologică, rețelele de comunicare, compoziția populației și anumite fenomene demografice pot defini, în calitate de dimensiuni relevante, un profil cultural empiric al unei zone, definită aici ca arie culturală.[3] Aria geografică Sibiu-Brașov este diferențiată de alte zone în mod special prin influența culturală germană și prin scorul foarte mare al indicelui de dezvoltare socială locală (Sandu 2002). Altfel spus, aria Sibiu-Brașov moștenește un nivel de dezvoltare urbană și rurală produsă anterior de industrializarea care s-a suprapus unei lungi tradiții manufacturiere.

Cum putem atunci explica insuccesul FDGR în Brașov? De ce Sibiul și Brașovul sunt atât de diferite electoral, chiar dacă atât de asemănătoare socio-economic și cultural? Cred că factorii contextuali sunt mai importanți decât cei culturali, bazați pe stereotipuri etnice favorabile. Acești factori contextuali sunt legați, pe de-o parte, de oferta electorală produsă de concurența politică locală, iar pe de altă parte de dinamica dezvoltării socio-economice locale. Ambele seturi de factori, oferta electorală și dinamica dezvoltării locale, au fost favorabile partidelor mari, consolidate, în Brașov, și defavorabile acestora în Sibiu. În raport cu primul factor, FDGR ca partid mic era o alternativă plauzibilă în Sibiu și complet improbabilă în Brașov. În raport cu al doilea factor, pe care îl vom explora pe larg mai jos, FDGR era un răspuns, o strategie de reziliență urbană adecvată unei situații de contracție urbană și de stres socio-economic major în Sibiu, situație oarecum diferită în Brașov.

Așa cum subliniam mai sus, în 2000 FDGR a fost perceput la Sibiu drept o alternativă suficient de credibilă în procesul de contestare a partidelor mari. Aici s-a evitat să se replice modelul partidelor anti-sistem care au câștigat multe voturi, precum în municipiul Cluj-Napoca, unde Partidul România Mare (PRM) câștigase deja încă de două ori înainte mandatul de primar, sau alte județe din Transilvania în care PRM a obținut un scor foarte ridicat

[3] Ariile culturale sunt regiuni analitic construite pentru a identifica principalele tipuri de subunități de viață culturală actuală din componența regiunilor istorice. Gruparea lor statistică se realizează pe baza unor indicatori ai compoziției religioase a populației, modului de folosire a terenului agricol, nivelului de dezvoltare urbană și rurală. Vezi Sandu 1990.

(Dragoman 2011b). Fondat pe dezamăgirea produsă de performanța politică a CDR și de problemele economice generate de restructurarea economică dramatică din anii 1990, pe baze neoliberale, sprijinul pentru PRM era în același timp și refuzul întoarcerii la situația de imobilism economic, practicat de guvernul PDSR în perioada 1992-1996. Odată cu dezintegrarea CDR în 2000, partide succesoare, în special Partidul Național Liberal (PNL) și-au asumat competiția electorală pe cont propriu. PNL a reușit în Brașov să câștige primăria municipiului, 8 mandate de consilieri municipali (dintr-un total de 31) și 6 mandate de consilieri județeni (dintr-un total de 41).[4] Contrastul dintre cele două municipii și județe, Sibiu și Brașov, este dat tocmai de alternativa partidelor mici în competiția electorală. În timp ce FDGR funcționează în 2000 ca alternativă la PRM (partidul anti-sistem), PNL își asumă succesiunea CDR și statutul de partid parlamentar, viitor membru în alianțe politice și coalițiile de guvernare (Alianța Dreptate și Adevăr, 2004-2007; coaliția PNL-UDMR, 2007-2008; Uniunea Social-Liberală, 2012-2013).

Forumul German nu este un caz singular de partid mic, alternativă democratică la partide anti-sistem, deși unele partide mici pot fi și partide radicale, extremiste, xenofobe, anti-sistem (Coffé, Heyndels și Vermeir 2007**;** Ivarsflaten 2008; Oesch 2008). Aceste partide mici au apărut în Europa occidentală ca efect al crizei sistemelor de partide (Hug 2001**;** Copus, Clark Reynaert și Steyvers 2009) și sunt definite (Reiser și Holtmann 2008) de obicei ca partide ancorate local, deși abordează probleme sensibile la nivel național, fiind partide ce se bazează pe resurse locale și promovează un spirit local, chiar localist sau regionalist în unele cazuri (De Winter și Türsan 1998)**.** Deși este un partid regional, FDGR nu este un partid regionalist, în sensul în care nu susține interese și promovează politici destinate unei regiuni anume. El este mai curând un partid local, în sensul ancorării sale electorale într-un context teritorial strict determinat.

Din perspectiva alternativelor politice, FDGR este un *third-party* pe scena politică locală, asemănător partidelor mici din alte contexte urbane europene (Borisyuk *et al* 2007). Apariția sa politică și succesul său electoral ar putea anticipa dezvoltarea unor partide mici, dar ar putea la fel de bine să inhibe dezvoltarea altor alternative la partidele consolidate, cum ar fi partidele ecologiste sau cele extremiste (Müller-Rommel 1998). Oricum, ca partid mic, FDGR poate fi văzut ca promotor al democrației locale, un fenomen important în contextul mai larg al consolidării democratice din România, prin încurajarea activismului public, a responsabilității cetățenești, a toleranței față de opiniile politice și sociale diferite, dar și prin

[4] Datele sunt publicate de Autoritatea Electorală Permanentă (http://alegeri.roaep.ro/?alegeri=alegeri-locale-2000).

întărirea legitimității deciziilor (Michels și de Graaf 2010**).** Trebuie subliniat că o consolidare democratică este legată, din perspectiva neo-instituționalismului, de dezvoltarea locală și de bunăstarea cetățenilor (Freitag și Vatter 2004; Putnam 2001). Ori tocmai aceste elemente par să completeze cel mai bine tabloul explicațiilor succesului FDGR la Sibiu.

Contextul socio-economic din Sibiu: Succesul FDGR și reziliența urbană

În general, așa cum reiese din literatura de specialitate, atât statusul socio-economic, cât și contextul socio-economic sunt factori cu impact politic și electoral important (Lazarsfeld *et al* 1957). Astfel, diferite constrângeri din mediul socio-economic pot influența categoric formarea și exprimarea opțiunilor electorale. În cazul zonelor rurale mai sărace și mai izolate din România, de exemplu, aleșii locali se pot transforma în controlori-distribuitori de resurse (*gatekeepers*), condiționând politic sau electoral acordarea unor ajutoare sociale, precum subvențiile pentru încălzire sau venitul minim garantat. Prin acest mecanism, întregi zone rurale din România sau alte țări mai puțin dezvoltate se pot transforma în teritorii electorale dependente de „elitele de pradă" (Banfield 1967; Lubecki 2004), de potentații locali ce controlează resursele relevante (Mungiu-Pippidi 2003). Așa se poate explica tendința partidelor mari de a conserva sau racola primari, modificând legile alegerilor locale (PDL în 2011) sau cele reglementând migrația aleșilor locali (PSD în 2014), în vederea pregătirii campaniilor pentru alegerile parlamentare (Dragoman 2014).

Contextul socio-economic poate acționa însă și ca stimulent pentru mobilizare electorală în vederea unei „soluții de avarie" în caz de criză majoră. Altfel spus, contextul social și economic precar din anii 2000 a favorizat alegerea FDGR la Sibiu ca alternativă la oferta partidelor românești, considerată neconvingătoare. Accentuând caracterul rațional al votului, alegerea FDGR poate fi văzută ca o strategie de reziliență urbană, o asumare a riscului politic ridicat de un partid mic în vederea depășirii crizei economice și sociale locale. Perspectiva astfel descrisă completează rolul stereotipurilor favorabile transformate în voturi non-etnice, echilibrând explicațiile electorale pur culturaliste.

Alternativa FDGR din 2000 era, de fapt, un pariu riscant pentru viitorul dezvoltării locale, într-o situație de mare incertitudine economică. Comparația dintre Sibiu și Brașov poate fi dusă mai departe în descrierea contextului socio-economic și astfel poate fi explicat mai ușor succesul FDGR în Sibiu și eșecul său în Brașov. Desigur, comparația pe care o încercăm aici nu ține cont de toate dimensiunile, dar le ia în calcul pe cele mai relevante. Deși ambele orașe au fost afectate de emigrația masivă a etnicilor germani, precum și de transformările economice radicale din a doua jumătate a anilor 1990, Sibiul a resimțit mult

mai puternic efectele acestor factori. Plecarea definitivă a sașilor a lăsat un spațiu liber nu doar în țesutul orașului, ci și în imaginarul său. În paralel, Brașovul s-a bucurat de fluxuri importante de forță de muncă de-a lungul întregului deceniu post-comunist, așa cum relevă datele statistice oficiale cu privire la fluxurile migratorii interne. Datorită structurii și dimensiunilor sale economice, Brașovul a resimțit mai puțin criza economică. Nu înseamnă că Brașovul a evitat efectele dureroase ale transformărilor economice post-comuniste, ci că efectele au fost resimțite mai târziu, când stocul de resurse sociale și economice s-a epuizat și aici. Altfel spus, factorii economici și politici locali din Brașov nu au generat un context favorabil FDGR, ca alternativă la partidele naționale, consolidate, așa cum a fost cazul în Sibiu.

Folosind date colectate de Institutul Național de Statistică și date din recensămintele populației și locuințelor realizate succesiv la nivel național, Dumitru Sandu trasează direcția și intensitatea fluxurilor migratorii din România în raport cu limitele de județ și de regiune de dezvoltare (Sandu 2013; Sandu 2011). Se poate observa astfel cum județul Brașov beneficiază de fluxuri importante (de rang 1) dinspre Covasna, Bacău și Sibiu, alimentând Sibiul doar cu fluxuri de intensitate medie (rang 2). La acestea se adaugă fluxuri secundare (rang 2) din județele Harghita, Suceava, Vrancea și Buzău. La rândul său, județul Sibiu este destinatarul unui singur flux important de migrație, cel provenit din județul Vâlcea, și a unor fluxuri de intensitate medie dinspre Mureș și Alba, dar cedează acelorași județe fluxuri de populație de intensitate egală. Mai mult, municipiul Brașov beneficiază în aceeași perioadă de fluxuri pe mare distanță, fiind alimentat cu fluxuri forță de muncă de rang 1 din județele Iași, Bacău, Covasna și Sibiu, cu fluxuri de rang 2 din județele Vrancea, Prahova și Argeș și cu fluxuri minore (de rang 3) provenind din județele Buzău și Harghita. În cazul municipiului Sibiu, singurul flux important de migrație este cel cu proveniență din județul Vâlcea.

Datorită diferențelor de intensitate ale acestor fluxuri inter-județene, precum și datorită dimensiunilor urbane, scăderea economică, reducerea numărului angajaților în sectorul industrial și scăderea nivelului de trai a fost mai puternic resimțită în Sibiu, decât în Brașov. Aceste schimbări radicale nu erau perfect obiective, mai ales în cazul Sibiului, pentru că percepția efectelor lor întăreau o predispoziție anterioară. Încă din perioada comunistă, Brașovul a beneficiat mai mult de politicile de dezvoltare urbană și economică, schimbându-și puternic compoziția etnică de-a lungul comunismului, pentru a deveni în imaginarul național un oraș complet românesc. Acesta era nu doar un important pol industrial, ci și o destinație turistică intens promovată și finanțată. În contrast, Sibiul își păstra mai marcat caracterul etnic german, în ciuda fluxurilor de populație de etnie românească ce se stabiliseră

deja în oraș. Mai conservator din punct de vedere socio-cultural, orașul suferise însă mutații urbanistice majore sub imperiul necesității ideologice a de-centrării din jurul centrului istoric, săsesc și habsburgic, și re-centrării în jurul unui nou centru civic, românesc și deplin socialist. Având un caracter etnic neromânesc prea marcat, orașul a pierdut imobile reprezentative, precum cazarma habsburgică, demolată în 1986, după ce aceasta a reușit să supraviețuiască mai multor planuri socialiste de sistematizare (Răuță 2012). În aceeași perioadă, Sibiul pierdea imobile istorice valoroase, precum Biserica Minoriților („Franciscanii gri", după culoarea hainei purtată de Sfântul Francisc din Assisi), în perimetrul zonei sistematizate din jurul gării. Toate aceste distrugeri urbane au agravat sentimentul dezolării și revoltei, specific unui oraș aflat sub asediu.

În imaginarul urban, contracția urbană, recesiunea economică și scăderea demografică din primii ani ai tranziției post-comuniste veneau după numeroase șocuri și trame sociale și culturale anterioare. Alegerea FDGR în 2000 era un act de reziliență urbană, o încercare de păstrare a trecutului, dar și o „investiție" în viitor. Retrospectiv, pariul pare să fi fost câștigat, de unde și consolidarea susținerii FDGR pe plan local în 2004 și 2008. Momentul decisiv este 2004, anul nominalizării orașului la titlul de Capitală Culturală Europeană, și anul primei evaluări în termeni electorali a performanței politico-administrative a primarului Johannis. Investițiile publice legate de pregătirea orașului pentru marele eveniment cultural mergeau în paralel cu investițiile private ce intraseră în oraș după anul 2000, când primăria a facilitat implantarea a numeroase firme cu capital străin, în special german, într-o nouă zonă industrială. Creșterea economică este vizibilă de altfel și în creșterea rapidă a bugetului municipal, prin colectarea taxelor locale și a cotelor defalcate din TVA și impozitul pe profit.

Tabelul 2: Bugetul municipiului Sibiu

An	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	...	2016
Milioane euro	21,25	32,42	40,12	47,96	78,50	89,94	104,00	...	120,00

Sursă: Primăria municipiului Sibiu (www.sibiu.ro)

Creșterea de patru ori a bugetului local între 2002 și 2008, perioada ce confirmă asumarea riscului susținerii FDGR în 2000, provine fără îndoială și din investițiile publice și private (prin efectul taxelor și impozitelor locale) legate de marele eveniment Sibiu – Capitală Culturală Europeană 2007. Prin vizibilitatea internațională, creșterea numărului de turiști, investițiile în infrastructura de transport (în special construirea unui nou terminal

pentru aeroportul internațional) și renovarea unei părți a infrastructurii existente (canalizare, apă potabilă, transport public), administrația locală condusă de primarul FDGR oferea perspectiva transformării avantajelor culturale în beneficii economice (Vasiliu și Dragoman 2009). Deși investițiile publice în infrastructura culturală au fost foarte reduse, cu efecte negative pe termen lung în ceea ce privește consolidarea unor activități culturale, afluxul de turiști, investițiile private în turism și consumul privat generat de activitățile conexe marelui eveniment cultural din 2007 au alimentat bugetul local și au consolidat prestigiul orașului (Dragoman *et al* 2016).

Această creștere economică rapidă este cea care confirma, retrospectiv, justețea acțiunii de reziliență din 2000 și care făcea din susținerea FGDR în 2008 și 2012 o alegere rațională. Votul util, foarte probabil combinat cu persistența stereotipurilor favorabile, este responsabil și de transferul de imagine dinspre Klaus Johannis, actual președinte al României, fost candidat FDGR și fost primar al Sibiului și Astrid Fodor, actualul primar al orașului, de asemenea candidat al Forumului, dar în 2016. Acest lucru se întâmplă în mod favorabil pentru FDGR chiar și atunci când Klaus Johannis este asociat cu PNL, din partea căruia a candidat la președinția României în 2014, ceea ce demonstrează soliditatea structurală a votului din Sibiu. Abia când FDGR nu a mai candidat, precum în alegerile parlamentare din decembrie 2016, transferul de imagine s-a realizat eficient dinspre Klaus Johannis spre PNL, acesta obținând cele mai bune rezultate electorale în județul Sibiu și în mod special în municipiul Sibiu.

Concluzii

Victoriile succesive ale FDGR la Sibiu, persistența și soliditatea politică și electorală a acestui partid mic în context urban și județean reprezintă unul dintre fenomenele politice cele mai neașteptate. Efectul de contagiune electorală, deși limitat la dimensiunile județului Sibiu, demonstrează impactul pe care alegerea FDGR la Sibiu în 2000 l-a avut asupra sistemului politic local. Astfel, Forumul devine un partid de interes și își depășește statutul inițial, cel de reprezentare politică a unei mici comunități etnice. Prin mandatele obținute pe plan local, dar mai ales prin impactul pe care Forumul și președintele său, Klaus Johannis, l-au avut asupra sistemului politic național, FDGR poate fi considerat un partid mic, relevant pentru analiza partidelor mici, destul de rare în România. De obicei, în România, partidele mici întâmpină dificultăți de organizare și rareori supraviețuiesc liderului fondator și își pierd orice relevanță politică. Nu este cazul FDGR, al cărui lider și-a depășit repede statutul de primar al unui oraș de mărime medie, devenind un actor al sistemului politic. Nu trebuie uitat

că Johannis a devenit în 2009 propunerea coaliției parlamentare PSD-PNL-grupul minorităților naționale pentru funcția de prim-ministru, propunere respinsă atunci de președintele Traian Băsescu (Dragoman 2013). Mai târziu, în 2013, Klaus Johannis a fost propus ministru de interne și vicepremier în guvernul Uniunii Social Liberale (PSD-PNL), refuzul PSD de a-l accepta în guvern declanșând ruptura dintre cele două partide. Ajuns președinte PNL și candidatul acestuia la președinție, Klaus Johannis a fost ales în 2014 președinte al României.

Explicațiile succesului FDGR trebuie legate de momentul inițial al alegerii sale la Sibiu, în anul 2000. Deși atractive, explicațiile culturaliste bazate pe transformarea cvasi-mecanică a unor stereotipuri etnice favorabile etnicilor germani în preferințe electorale nu răspund la întrebările legate de limitele geografice ale acestei transformări, dar nici nu fundamentează suficient mecanismele psihologie, interne, ale acestei conversii. Modelul acesta, deși mai adaptat cazului de față decât alte modele explicative ale votului, nu este suficient. Fără a nega importanța acestor stereotipuri etnice favorabile, cel puțin în momentul inițial al intrării FDGR pe scena politică locală, capitolul de față introduce o explicație complementară (sau suplimentară), anume rolul jucat de alegerea rațională a unor resurse politice disponibile în situații de stres comunitar major.

Văzută ca act de reziliență urbană, alegerea FDGR este mai mult decât încrederea acordată unor politicieni proveniți din rândurile unei etnii reputate pentru seriozitatea, hărnicia, cinstea și civilizația sa (protestantă de confesiune augustană - CA). Succesul FDGR în 2000 este și o acțiune rațională, un efort și un risc asumat de ieșire dintr-o situație de recesiune economică dureroasă, scădere demografică rapidă și contracție urbană fără precedent. Ca răspuns de criză, în Sibiu, FDGR devine o alternativă la susținerea unor partide radicale, extremiste, xenofobe, anti-sistem, precum PRM, care a fost ales în alte județe în anul 2000 (Dragoman 2011b). Forumul German nu este o soluție în alte contexte locale, precum Brașovul, în ciuda asemănărilor structurale mari între cele două cadre regionale și urbane (structură etnică, nivel de dezvoltare socială locală).

Modelul alegerii raționale poate explica specificitatea contextului sibian, prin niveluri mult mai ridicate (reale, dar și percepute), ale degradării urbane. Contracția demografică și declinul urban din primul deceniu post-comunist nu făceau decât să continue o evoluție anterioară anului 1989, o perioadă în care orașul nu a beneficiat de avantajele strategiilor de dezvoltare comuniste, cel puțin nu la nivelul Brașovului. Din contră, comunismul a reprezentat o traumă, chiar și în ultimii săi ani, un atac la integritatea țesutului urban și a identității sale specifice. Ulterior, performanța politică și administrativă a FDGR și a

primarului Johannis au consolidat preferințele inițiale, păstrând specificul electoral al orașului și al județului. Succesul programului Sibiu – Capitală Culturală Europeană 2007 și creșterea economică produsă de investițiile străine au menținut votul economic, util, favorabil FDGR, transferând preferințele pentru Klaus Johannis către următorul candidat FDGR la primăria municipiului Sibiu. Transferul astfel reușit confirmă soliditatea tiparului electoral local, făcând din Sibiu un context electoral cu totul deosebit la nivel național.

Bibliografie

Andreescu, Gabriel. 2005. *Schimbări în Harta Etnică a României*. Cluj-Napoca: Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală**.**

Banfield, Edward C. 1967. *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press.

Bădescu, Gabriel, Mircea Kivu, Monica Robotin. 2005. *Barometrul Relațiilor Etnice, 1994-2002. O Perspectivă Asupra Climatului Interetnic din România*. Cluj-Napoca: Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală.

Borisyuk, Galina, Colin Rallings, Michael Thrasher, Henk van der Kolk. 2007. „Voter Support for Minor Parties: Assessing the Social and Political Context of Voting at the 2004 European Elections in Greater London." *Party Politics* 13 (6): 669-693.

Botea-Coulaud, Bianca. 2012. „Des Jeux d'Usages d'une Catégorie Balkanique. La Transylvanie, un Territoire aux Marges des Balkans." *Civilisations* 62 (2): 65-82.

Cercel, Cristian. 2015. „Philo-Germanism without Germans in Romania after 1989." *East European Politics and Societies* 29 (4): 811-830.

Coffé, Hilde, Heyndels, Bruno și Jan Vermeir. 2007. „Fertile Grounds for Extreme Right-Wing Parties: Explaining the Vlaams Blok's Electoral Success." *Electoral Studies* 26 (1): 142-155.

Consiliul Consultativ pentru Regionalizare (coordonator Dumitru Sandu). 2013. *Disparități și Fluxuri în Fundamentarea Socio-Economică a Regionalizării Administrative a României.* CONREG.

Copus, Colin, Clark, Alistair, Reynaert, Herwig și Kristof Steyvers. 2009. „Minor Parties and Independent Politics Beyond Mainstream: Fluctuating Fortunes but a Permanent Presence." *Parliamentary Affairs* 62 (1): 4-18.

De Winter, Lieven și Huri Türsan (editori). 1998. *Regionalist Parties in Western Europe*. London: Routledge.

Downs, Anthony. 1957. *An Economic Theory of Democracy*. New York: Addison-Wesley.

Dragoman, Dragoș și Florica Vasiliu. 2008. „Politici Culturale și Afirmarea Identității.

Luxemburg și Marea Regiune – Sibiu, Capitale Culturale Europene în 2007." *Sociologie Românească* VI (2): 30-39.

Dragoman, Dragoș și Andreea Zamfira. 2008. „L'Influence des Stéréotypes sur les Performances Électorales des Partis des Minorités Ethniques en Roumanie. Allemands et Hongrois en Perspective Comparée." *Transitions* 48 (1): 135-161.

Dragoș Dragoman și Philippe Vaesken. 2015. „Capitales Culturelles Européennes et la Promotion de l'Identité. Comparer le Luxembourg et la Roumanie." *Transilvania* (1): 1-10.

Dragoman, Dragoș și Bogdan Gheorghiță. 2016. „Regional Design, Local Autonomy and Ethnic Struggle: Romania's Syncopated Regionalization." *Europe-Asia Studies* 68 (2): 270-290.

Dragoman, Dragoș, Luca, Sabina-Adina și Bogdan Gheorghiță. 2016. „Sibiu – European Capital of Culture – A New Brand for Romania?" În *Development, Art(s) and Culture,* Proceedings of the 9th Interdisciplinary Conference of the University Network of the European Capitals of Culture, hosted by the University of West Bohemia, Pilsen, The Czech Republic, 29-30 October 2015, editat de Ovidiu Matiu și Daniela Preda, 56-65. Sibiu: LBUS Press.

Dragoman, Dragoș. 2005. „La Recomposition du Champ Politique Régional en Roumanie. Le Succès du Forum Allemand à Sibiu/Hermannstadt." *Studia Politica. Romanian Political Science Review* 5 (1): 181-201.

Dragoman, Dragoș. 2007a. „Modernizare și Naționalism: Sibiul la Începutul Secolului XX. Competiția Elitelor într-un Oraș Multicultural (1905-1945)." *Studia Politica. Romanian Political Science Review* 7 (1): 31-69.

Dragoman, Dragoș. 2007b. „Sibiu – Capitală Culturală Europeană în 2007. Valori Comune sau Valori Specifice?" *Sociologie Românească* 5 (3): 71-87.

Dragoman, Dragoș. 2011a. „Partide Regionale și Democrație Locală în România." În *Voturi și Politici. Dinamica Partidelor Românești în Ultimele Două Decenii*, editat de Sergiu Gherghina, 319-345. Iași: Editura Institutul European.

Dragoman, Dragoș. 2011b. „Splendoarea și Mizeria PRM. Din Coaliția de Guvernare la Periferia Sistemului Politic Românesc." În Alegeri, Alegători și Aleși în România, 2004-2009, editat de Sabina-Adina Luca, 53-80. Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu.

Dragoman, Dragoș. 2013. „The Success of the German Democratic Forum in Sibiu: Non-Ethnic Voting, Political Neutrality and Economic Performance.” *Transitions* 53 (1-2): 97-117.

Dragoman, Dragoș. 2014. „Schimbăm (Doar) ca să Câștigăm? Huliganismul Politic și Schimbarea Regulilor Electorale în România.” *POLIS* II (4): 87-105.

Dragoman, Dragoș. 2015. „Ethnic Relations in Mixed Communities: Why the Context is Important for the Way Romanians Interact with Minorities after 1989.” *Südosteuropa. Journal of Politics and Society* 63 (1): 136-156.

Freitag, Markus și Adrian Vatter. 2004. „Political Institutions and the Wealth of Regions: Swiss Cantons in Comparative Perspective.” *European Urban and Regional Studies* 11 (4): 291-301.

Hug, Simon. 2001. *Altering Party Systems: Strategic Behavior and the emergence of New Political Parties in Western Democracies*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Ivarsflaten, Elisabeth. 2008. „What Unites Right-Wing Populists in Western Europe? Re-Examining Grievance Mobilization Models in Seven Successful Cases.” *Comparative Political Studies* 41, nr. 1: 3-23.

Kundera, Milan. 1983. „Un Occident Kidnappé ou la Tragédie de l'Europe Centrale”, *Le Débat* 5 (27): 3-23.

Lazarsfeld, Paul F., Berelson, Bernard și Hazel Gaudet. 2004. *Mecanismul Votului*. București: Comunicare.ro.

Lubecki, Jan. 2004. „Echoes of Latifundism? Electoral Constituencies of Successor Parties in Post-Communist Countries.” *East European Politics and Societies* 18 (1): 10-44.

Michels, Ank și Laurens de Graaf. 2010. „Examining Citizen Participation: Local Participatory Policy Making and Democracy.” *Local Government Studies* 36 (4): 477-491.

Mitu, Sorin. 2012. *Transilvania Mea. Istorii, Mentalități, Identități*. Iași: Polirom.

Müller-Rommel, Ferdinand. 1998. „The New Challengers: Explaining the Electoral Success of Green and Right-wing Populist Parties in Western Europe.” *European Review* 6 (2): 191-202.

Mungiu-Pippidi, Alina. 2003. „Reinventing the Peasants. Local State Capture in Post-Communist Europe,” *Romanian Journal of Political Science* 3 (2): 23-38.

Oesch, Daniel. 2008. „Explaining Workers’ Support for Right-Wing Populist Parties in Western Europe: Evidence from Austria, Belgium, France, Norway, and Switzerland.” *International Political Science Review* 29 (3): 349-373.

Putnam, Robert D. 2001. *Cum Funcționează Democrația? Tradițiile Civice ale Italiei Moderne*. Iași: Polirom.

Răuță, Alexander. 2012. „The State of Ambiguity of the Communist City Center in Three Romanian Secondary Cities: Brăila, Pitești, and Sibiu." *Journal of Urban History* 39 (2): 235-254.

Reiser, Marion și Everhard Holtmann (editori). 2008. *Farewell to the Party Model? Independent Local Lists in East and West European Countries*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Sandu, Dumitru. 1990. „Ariile Culturale ale României." *Sociologie Românească* I (3-4): 295-306.

Sandu, Dumitru. 2002. „Ariile Culturale ca Matrice de Sociabilitate." *Sociologie Românească* XIII (3-4): 77-92.

Sandu, Dumitru. 2011. „Social Disparities in the Regional Development and Policies of Romania." *International Review of Social Research* 1 (1): 1-30.

Stroe, Monica. 2011. „Ethnopolitical Entrepreneurship and the Political Role of „Saxoness without Saxons" in Sibiu." *Sociologie Românească* IX (2): 86-95.

Vasiliu, Florica și Dragoș Dragoman. 2009. „Evaluating the Impact of Large Cultural Events: A Case-study of Sibiu, European Capital of Culture 2007." *Studia Politica. Romanian Political Science Review* IX (2): 317-327.

Zamfira, Andreea, Dragoș Dragoman. 2009. „Le Vote (Non)Ethnique en Roumanie, 2000-2008. Les Performances Électorales des Partis des Minorités Allemande et Hongroise en Perspective Comparée." *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest* 40 (2): 127-156.

Zamfira, Andreea. 2012. *Une Sociologie Électorale des Communautés Pluriethniques*. Paris: l'Harmattan.